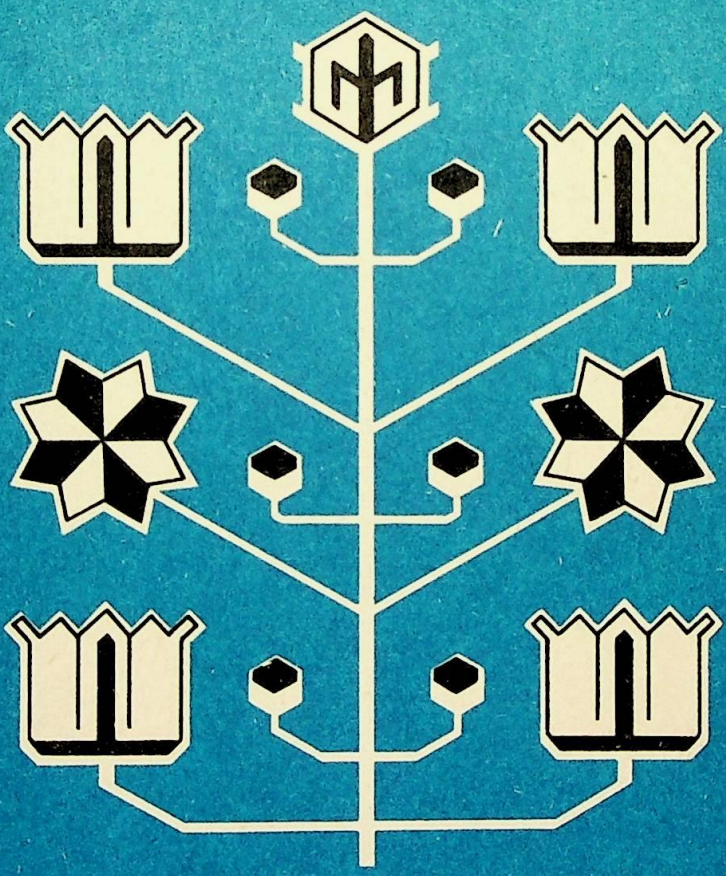
REVISTA DE ETNOLOGIE



1(2)
1997

ACADEMIA DE ŞTIINŢE A REPUBLICII MOLDOVA
INSTITUTUL DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR

REVISTA DE ETNOLOGIE

1(2) 1997

ÎNTREPRINDEREA EDITORIAL-POLIGRAFICĂ «ŞTIINŢA»
CHIŞINĂU, 1997

COLEGIUL DE REDACŢIE:

Nicolae Demcenco (redactor-şef)
Grigore Botezatu (redactor-şef adjunct)
Nicolae Băieşu, Tudor Colac, Elena Postolachi,
Petru Stoianov, Valentin Zelenciuc

Revista apare cu susţinerea financiară a
Centrului Naţional de Creaţie Populară al Republicii Moldova,
Filialei Chişinău a Fundaţiei «D. Gusti».

© Institutul de Etnografie şi Folclor, 1997.
© Prezentare grafică A. Malai, 1997.

CUPRINSUL

Etnografie

Nicolae Demcenco, Grigore Botezatu. Evoluţia cercetărilor etnofolclorice din Basarabia şi Republica Moldova 5
Nicolae Băieşu. Tradiţii ale lui Undrea — «cap de iarnă» 10
Alexandru Furtună. Unele credinţe şi obiceiuri pastorale 18
Valentin Zelenciuc. Obiceiul agrar Drăgaica-Sânzienele 24
Anastasia Hâncu-Tentiuc. Începutul anului agricol în viaţa tradiţională a comunităţilor rurale 35
Ludmila Cojocaru. Obiceiul nupţial «conocăria». Geneza şi evoluţia . . . 41

Folcloristică

Teodor Burada. O călătorie la românii din gubernia Kamenitz-Podolsk (Rusia) (Rusia) 48
Vasile Chiseliţă. Metoda de cercetare a lui Constantin Brăiloiu 58
Iordan Datcu. «Eu nu trăiesc decât pentru Basarabia. Folcloristа Tatiana Găluşcă-Cârşmariu 66
Victor Ghilaş. Cornul de semnalizare. Consemnări de organologie populară . 70
Loreta Handrabura. Descântecul între magie şi mit 75
Angela Bologa. Poveştile populare ca invariantă a sociogenezei copilăriei . 82
Tudor Colac. Grupurile de familie: spre rădăcinile istorice ale culturii populare . 87
File din *Dicţionarul general al literaturii române* 100

Monumente de istorie şi cultură

Nicolae Demcenco, Tamara Nesterov. Studierea monumentelor de istorie şi cultură din Moldova 106

Omagieri. Comemorări

Moştenirea folclorică şi folcloristică a lui V. Alecsandri şi contemporaneitatea. 175 de ani de la naşterea marelui clasic (*Andrei Hîncu, Grigore Botezatu*) 118
Profesorul Mathias Friedwagner. 135 de ani de la naştere (*Nicolae Băieşu*) . 121
Dumitru Pop. 70 de ani de la naştere (*Tudor Colac*) 124
Alexandru Hoţopan (*Victor Ghilaş*) 133
Din corespondenţa inedită a profesorului Petre V. Ştefănucă (*Grigore Botezatu*) 134
Semnăturile lui Petre Ştefănucă (*Ion I. Dragoescu*) 155
Petre Ştefănucă la «Fapta» (*Alexandru Nour*) 156
Tudor Pamfile scriind din Chişinău. 75 de ani de la moarte (*Iordan Datcu*) . 157
Folcloristul Sergiu Moraru (*Grigore Botezatu*) 159

Critică şi bibliografie

Trilogia vieţii de S. Fl. Marian (*Iordan Datcu*) 160
Colinde din Transnistria, Chişinău «Ştiinţa», 1994 (*Constantin A. Ionescu*) . 161
Pavel Delion. Folclor muzical din zona Vancicăuţilor—Cernăuţi, Iaşi, «Graphix», 1994 (*Vasile Chiseliţă*) 165
Considerente la monografia: Ispas Sabina. Cântecul epic-eroic românesc în context sud-est european. Cântecele peţirii, Bucureşti, «Minerva», 1995 (*Andrei Hîncu*) 166

Cronica vieţii ştiinţifice

Dicţionar de noţiuni şi termeni etnografici (*Valentin Zelenciuc*) 182

Convenţii de colaborare

Convenţie de colaborare între Institutul de Etnografie şi Folclor al Academiei de Ştiinţe a Republicii Moldova şi Asociaţia Etnologilor din Republica Macedonia, or. Scopje 184

CONTENTS

Antropology

Nicolae Demcenco, Grigore Botezatu. A Development of Anthropological Researches in Besarabia and in the Republic of Moldova 5
Nicolae Băieşu. Traditions of «Undrea — a Beginning of Winter» 10
Alexandru Furtună. About Some Shepherd's Customs and Rites 18
Valentin Zelenciuc. Agrarian Custom «Drăgaica—Sânzienele» 24
Anastasia Hâncu-Tentiuc. A Beginning of the Agrarian Year in Traditional Life of Rural Communities 35
Ludmila Kojocaru. Wedding Rite «Conocăria». It's Origin and Evolution . . 41

Studies of Folclore

Teodor Th. Burada. O călătorie la românii din gubernia Kamenitz-Podolsk (Rusia) 48
Vasile Chiseliţă. Methods of Research of Constantin Brailoiu 58
Iordan Datcu. «Eu nu trăiesc decât pentru Basarabia». Folclorista Tatiana Găluşcă-Cârşmariu 66
Victor Ghilaş. A Signal Horn. Notes of Popular Organology 70
Loreta Handrabura. A Charm Between Magic and Myth 75
Angela Bologa. Popular Tales as Basis of Children's Sociogenesis 82
Tudor Colac. Family Groups: Historical Roots of Popular Culture 87
Pages from the General Dictionary of Romanian Literature 100

Historical and Cultural Monuments

Nicolae Demcenco, Tamara Nesterov. Study of Historical and Cultural Monuments of Moldova 106

Commemorations

Folklore Heritage of V. Alexandri and Contemporaneity. 175 Years from the Birhtday of the Great Classic *(Andrei Hîncu, Grigore Botezatu)* . . . 118
Professor Mathias Friedwagner. 135 Years from the Birthday *(Nicolae Băieşu)* 121
Dumitru. Pop. 70 Years from the Birthday *(Tudor Colac)* 124
Alexander Hotsopan *(Victor Ghilaş)* 133
From Unedited Correspondence of Professor Peter V. Shtefanuka *(Grigore Botezatu)* 134
Signatures of Peter Shtefanuka *(Ion I. Dragoescu)* 155
Peter Shtefanuka in «Fapta» *(Alexandru Nour)* 156
Letters of Tudor Pamfile from Kishinev. 75 Years from the day of death *(Iordan Datcu)* 157
Folklorist Sergiu Moraru *(Grigore Botezatu)* 159

Critique and Bibliography

Trilogy of Life of S. Fl. Marian *(Iordan Datcu)* 160
Christmas Carols from Transnistria, Kishinev, «Ştiinţa», 1994 *(Constantin A. Ionescu)* 161
Pavel Delion. A. Musician Folklore from Vanchikautsilor zone — Chernauts, Iaşi, «Graphics», 1994 *(Vasile Chiseliţă)* 165
About monography: Ispas Sabina. Cântecul epic, eroic românesc în context sud-est european. Cântecele peţirii, Bucureşti, «Minerva», 1995 *(Andrei Hîncu)* . 166

Chronicle of Scientific Life

Dictionary of Anthropologist Notions and Terms *(Valentin Zelenciuc)* . . 182

Contracts about Collaboration

Contract about collaboration between the Institute of Anthropology and Folklore of the Academy of Sciences of the Republic of Moldova and Association of Anthropology from the Republic of Macedonia, Scopje 184

ETNOGRAFIE

NICOLAE DEMCENCO, GRIGORE BOTEZATU

EVOLUȚIA CERCETĂRILOR ETNOFOLCLORICE DIN BASARABIA ȘI REPUBLICA MOLDOVA

În anul 1996 lumea științifică, intelectualitatea Republicii Moldova a marcat jubileul de 50 de ani de la înființarea primelor institute științifice academice, ce au format ulterior Academia de Științe a Republicii Moldova. Știința în genere și cea academică în special s-a dezvoltat în Basarabia și Republica Moldova începând cu preocupările răzlețe ale unor gânditori, oameni de cultură și savanți, colective mici de cercetători, apoi a fost întemeiată Baza Moldovenească a A.Ș. a ex-U. R. S. S., care în 1961 este reorganizată în Academia de Științe a Republicii Moldova.

Institutul de Etnografie și Folclor al Academiei de Științe a Republicii Moldova a fost fondat în 1991 în noile condiții de dezvoltare a republicii, în baza sectoarelor de etnografie, de studiere a monumentelor de istorie și cultură și de studiere a meșteșugurilor populare artistice a Secției de Etnografie și Studiul Artelor și a sectorului de folclor al Institutului de Limbă și Literatură. Baza cercetărilor fundamentale a constituit-o studierea etnografiei și folclorului moldovenesc și a patrimoniului imobil din Republica Moldova.

Investigațiile științifice din anii 1991—1995 au cuprins trei direcții principale: «Tezaurul etnofolcloric din Moldova», «Cercetarea etnoistorică a culturii populare» și «Istoria și teoria folclorului», ce includ mai multe compartimente concrete de cercetare[1]. Pentru anii 1996—2000 s-a preconizat direcția prioritară de cercetare «Moștenirea etnofolclorică și istorico-culturală a moldovenilor și rolul ei în renașterea și dezvoltarea culturii naționale», ce va cuprinde aspecte importante ale culturii materiale și spirituale tradiționale, care anterior, și mai ales în perioada totalitară, au fost valorificate insuficient.

Activitatea științifică a cercetătorilor de la noul institut academic s-a desfășurat luându-se în considerare investigațiile oamenilor de cultură și de știință, care au activat individual sau în cadrul diferitelor instituții, muzee și organizații. Informații prețioase despre credințele și obiceiurile populare ale neamului nostru atestăm în operele cronicarilor moldoveni Grigore Ureche (1592—1647), Miron Costin (1633—1691), Nicolae Costin (1660—1712), Ion Neculce (1672—1745). Un deosebit interes prezintă, de exemplu, descrierile cronicarului Miron Costin ale obiceiurilor de logodnă, nuntă și înmormântare la moldoveni.

Unul dintre primii învățați care a consemnat și analizat detailat datinile și obiceiurile legate de ciclul vieții omului și de ocupațiile lui tradiționale, de mitologia moldovenilor a fost domnitorul Moldovei Dimitrie Cantemir (1673—1723)[2], considerat părinte al etnografiei și folcloristicii românești[3].

Tezaurul etnofolcloric i-a preocupat pe oamenii de cultură mai ales în secolul al XIX-lea. O activitate prodigioasă a desfășurat în domeniul culegerii, studierii și editării folclorului basarabean B. P. Hasdeu (1838—1907), ilustru savant și clasic al literaturii române, care «a pus bazele

© Nicolae Demcenco, Grigore Botezatu, 1997.

şcolii ştiinţifice a folcloristicii moldoveneşti, bazele studierii moderne a folclorului»[4]. E de menţionat că B. P. Hasdeu a pus şi bazele cercetărilor multor probleme etnografice.

Spre sfârşitul sec. al XIX-lea începutul sec. al XX-lea apare o bogată literatură etnofolclorică şi istorico-culturală despre satele basarabene şi cele moldoveneşti din regiunile Kameneţ-Podolsk, Herson şi alte regiuni ale Rusiei de Sud, semnată de diferiţi autori, printre care P. Sârcu, T. Pamfile, A. Mateevici, T. Burada, A. Lapedatu, L. Berg, I. Surucian şi alţii. În această perioadă s-au întreprins cercetări ale satelor din Basarabia, din stânga Nistrului, colectându-se obiecte etnografice ale moldovenilor pentru secţia de etnografie a Muzeului rus din Petersburg. Iniţial ele au fost efectuate de către cunoscutul savant N. M. Moghileanski, unul dintre fondatorii acestui muzeu, cercetătorii V. A. Babenko, P. Z. Reabkov, P. A. Sumanski, A. M. Vâsoţki ş. a. Ca rezultat, deja în primul deceniu al secolului în curs au fost adunate diverse colecţii de obiecte de cultură populară[5].

În perioada interbelică a funcţionat Institutul Social Român din Basarabia, fondat în 1934 din iniţiativa unor intelectuali basarabeni, printre care au fost P. Halippa, P. Ştefănucă, T. Ştirbu, N. Moroşan ş. a., care din 1938 şi până în 1940 s-a numit Institutul de Cercetări Sociale al României. Regionala Chişinău[6]. Programul de activitate ştiinţifică a institutului viza cercetarea satelor basarabene prin metoda anchetelor, prevăzută de şcoala sociologică românească, condusă de profesorul-academician Dimitrie Gusti. În acest răstimp s-au cercetat satele Nişcani şi Iurceni (jud. Lăpuşna), Copanca (jud. Tighina), Popeştii de Sus (jud. Soroca), iar mai înainte (1931) s. Cornovo (jud. Orhei). Au fost adunate multiple materiale etnografice şi folclorice, obiecte de interes muzeologic, organizate conferinţe ştiinţifice, editate o serie de monografii despre satele cercetate[7]. Alte studii despre cultura tradiţională a basarabenilor s-au publicat în Buletinul institutului[8], în revistele «Viaţa Basarabiei», «Sociologie românească», «Revista pentru ştiinţă şi reforme sociale», «Cuvînt Moldovenesc», «Mărgăritare basarabene», «Din trecutul nostru», «Doina Basarabiei» ş. a.

În partea stângă a Nistrului, în fosta R. A. S. S. M. probleme de etnografie şi folclor s-au studiat în cadrul Comitetului ştiinţific moldovenesc, înfiinţat la Tiraspol în 1926, la Institutul Pedagogic din Tiraspol, la Institutul de istorie şi cultură, fondat la Tiraspol în 1934. În condiţiile lipsei cadrelor naţionale cercetările fundamentale şi investigaţiile de teren se efectuau de savanţii ruşi M. V. Serghievski, P. P. Sveşnikov ş.a. de la Universitatea de Stat «M. V. Lomonosov» din Moscova şi de la Muzeul popoarelor din U.R.S.S. La ele participau şi studenţii, profesorii instituţiilor de învăţământ superior. Au fost studiate mai multe sate nistrene, colectându-se materiale etnofolclorice şi obiecte muzeologice[9]. În baza materialelor colectate în aceşti ani au apărut publicaţiile de folclor: *Zicători moldoveneşti* (1927); *Cîntece moldoveneşti (norodnice)* (1928) de Pavel Chioru, *Cîntece poporane moldoveneşti* (1935) de C. Neniu şi E. Lebedeva, *Motive şi cîntece moldoveneşti* (1937) de V. Corcinschi, *Cîntece norodnice moldoveneşti* (1939) de L. Corneanu, *Din folclorul muzical al Românilor de peste Nistru* (în «Moldova Nouă», anul VI, 1939) de V. Popovici, *Poveşti moldoveneşti* (1940) de M. Oprea ş. a.

În 1940 la Chişinău a fost creat Institutul de cercetări ştiinţifice de istorie, economie, limbă şi literatură, în cadrul căruia se planifica cercetarea problemelor de etnografie şi folclor. La sectorul de limbă şi literatură condus de I. D. Ceban a fost angajat ca lucrător ştiinţific în domeniul etnofolcloric Petre V. Ştefănucă, care anterior deţinuse funcţiile de secretar, apoi de director (1934—1940) al Institutului de Cercetări Sociale al României. Regionala Chişinău. Însă la 10 octombrie 1940 eminentul savant este arestat, acuzat ca duşman al poporului şi condamnat

la moarte. Pedeapsa capitală i-a fost înlocuită cu 10 ani de închisoare într-o colonie din Republica Autonomă Tătară, unde a decedat la 12 iulie 1942[10].

În timpul războiului din 1941—1945 institutul este evacuat în oraşul Buguruslan, dar cercetările n-au fost suspendate. În Basarabia şi Transnistria sunt înfiinţate instituţii ştiinţifice pentru cercetarea trecutului istoric al poporului. La Tiraspol a funcţionat Institutul Ştiinţific Român, iar în cadrul Universităţii din Odesa — Institutul universitar. Cu participarea specialiştilor de la Bucureşti, Iaşi şi din alte centre ştiinţifice din România în 1942—1943 s-au efectuat investigaţii etnofolclorice de teren în satele dintre Nistru şi Bug, la care au participat academicianul D. Gusti, etnologii C. Brăiloiu, N. Smochină, T. Găluşcă, A. Golopenţia, C. Ionescu, N. Dunăre, Tr. Herseni, Ov. Bîrlea şi alţii. Au fost organizate conferinţe ştiinţifice, s-a editat culegerea «Cartea moldovanului», ce includea materiale bogate despre istoria şi obiceiurile transnistrenilor[11].

În perioada postbelică cercetările creaţiei populare a moldovenilor şi minorităţilor naţionale din Republica Moldova s-au realizat de secţia de limbă şi literatură a Institutului Moldovenesc de cercetări ştiinţifice, care din 1946 a activat în cadrul Bazei de cercetări ştiinţifice moldoveneşti a A.Ş. a Uniunii Sovietice, fiind reorganizată în 1949 în Filiala Moldovenească a A.Ş. a U.R.S.S.

Interesul pentru tezaurul folcloric începe să crească îndeosebi după 1950. În 1958 pe lângă Institutul de Limbă şi Literatură este creat sectorul de folclor, la Institutul de Istorie — secţia de arheologie şi etnografie, iar în 1961 — sectorul de etnografie şi studiul artelor. Cercetările etnofolclorice au cunoscut proporţii mai mari după înfiinţarea la 17 aprilie 1969 a Secţiei de Etnografie şi Studiul Artelor ca instituţie autonomă, care includea iniţial în structura sa trei sectoare — de etnografie, folclor şi de studiul artelor, cu 27 cercetători. În 1976 este creat Sectorul de studiere a monumentelor de istorie şi cultură, astfel punându-se începutul revalorificării monumentelor imobile de istorie şi cultură din Republica Moldova. Însă în 1978 sectorul de folclor a fost din nou integrat în cadrul Institutului de Limbă şi Literatură, unde a funcţionat până în 1991, când este înfiinţat Institutul de Etnografie şi Folclor.

Cu toate acestea, în perioada respectivă cercetările etnofolclorice s-au efectuat în condiţiile vitrege ale sistemului totalitar, ale monopolului ideologic şi teoretic marxist-leninist, metodologiei dogmatice şi schemelor vechi preconcepute, care dominau în ştiinţa umanistă. În jurul folcloristicii şi etnografiei s-a făcut multă demagogie politică. S-au ignorat şi falsificat rezultatele cercetărilor din perioada interbelică, au fost puse la index numeroase acumulări de fapte etnografice şi folclorice de mare valoare, efectuate în Basarabia până în anul 1940[12], este interzisă literatura ştiinţifică etnofolclorică publicată în Basarabia în anii 20—30, accesul la ea fiind limitat. În pofida acestei situaţii incerte au fost cercetate multiple probleme majore privind creaţia etnofolclorică, au fost editate lucrări ştiinţifice de valoare. Se organizau sistematic investigaţii de teren ale colaboratorilor şi ale instituţiei. Graţie acestei activităţi s-au cules şi cercetat diferite specii ale creaţiei populare. În baza materialelor acumulate au apărut culegerile: *Poveşti norodnice moldoveneşti* (1955); *Poveştile lui moş Trifan* (1955); *Folclor moldovenesc* (1956); *Poezie populară moldovenească* (1957, ed. II, 1960, ed. III, 1963) ş. a. Au fost elaborate monografii colective şi individuale de sinteză: *Schiţe de folclor moldovenesc (1965), Восточнороманский героический эпос* de V. Gaţac); *Folclorul haiducesc în Moldova* de Gr. Botezatu; *Balada populară Miorița* de A. Hîncu. S-a cercetat morfologia eposului nuvelistic cântat, caracterele de bază ale sistemului artistic, evoluţia genurilor şi speciilor folclorice, efectuându-se o amplă analiză a unor grupe tematice în diverse studii ştiinţifice: *Folclor moldovenesc. Studii şi materiale* (1968), *Cercetări folcloristice* (1969), *Folcloristică şi folclor* (1970), *Estetica folcloru-*

lui moldovenesc (1974), *Relaţii folclorice...* (1981), *Speciile folclorice şi realitatea istorică* (1985) ş. a. Din punct de vedere literar este cercetată poezia lirică şi procedeele artistice (metafora, epitetul, simbolul)[13]. Monografii aparte sunt consacrate unor etape concrete din istoria creaţiei populare: *Studiu asupra folclorului din perioada războiului 1941—1945* (1975) de E. Junghietu, *Фольклор и молдавско-русско-украинские исторические связи* (1976) de V. Gaţac, *Realizări ale folcloristicii timpurii moldoveneşti* (1979) de V. Cirimpei; au fost cercetate integral unele specii ale cântecului epic — *Eposul baladic la moldoveni* (1977) de A. Hîncu, corelaţia folclor—etnografie — *Poezia populară moldovenească a obiceiurilor de Anul Nou* (1972) de N. Băieşu, *Dramaturgia moldovenească* (1976) de G. Spataru ş. a.

Cea mai importantă realizare a folcloriştilor din Moldova este lucrarea *Creaţia populară moldovenească,* elaborată de un colectiv de 12 autori, printre care merită să fie menţionaţi doctorii habilitaţi în filologie Victor Gaţac şi Nicolae Băieşu, doctorii în filologie Grigore Botezatu, Andrei Hîncu, Victor Cirimpei, Efim, Junghietu, Sergiu Moraru, doctorul habilitat, membru corespondent al A.Ş. a Moldovei Valentin Zelenciuc, doctorul în istorie Gheorghe Spataru, poetul Iulian Filip, ce a apărut în anii 1975—1983 în 16 volume. Desigur ea nu este lipsită de unele lacune, în special la volumul *Cântecele revoluţionare şi sovietice* (1982): a) aducerea materialului la normele limbii literare (publicare semiautentică); dozarea unilaterală a materialului folcloric, fără anumite laturi ale lui (descântecele, colindele cu subiect biblic, legendele hagiografe, cântecele pascale ş. a.); b) aprecierea politică tendenţioasă (în maniera ideologiei sovietice) a materialului folcloriştilor clasici[14]. In perioada aceasta a fost editată pentru elevi seria «Mărgăritare» în 15 volume. Printre ediţiile folcloristice importante este şi seria zonală constituită din 8 volume «Folclor din părţile codrilor» (1973), «Folclor din Bugeac» (1982), «Folclor din nordul Moldovei» (1983), «Folclor din stepa Bălţilor» (1986), «Folclor din câmpia Sorocii» (1989), «Folclor din Maramureş» (1991), «Folclor din Ţara Fagilor» (1993), «Cît îi Maramureşul» (1993) şi lucrările individuale ale cercetătorilor N. Băieşu, G. Botezatu, S. Moraru, A. Hîncu, E. Junghietu, V. Cirimpei şi ale altor autori.

In domeniul etnografiei s-au studiat ocupaţiile tradiţionale şi meşteşugurile populare, unele meşteşuguri şi meserii artistice casnice, costumul popular, covorul moldovenesc, obiceiurile şi datinile tradiţionale ca aspecte etnografice importante ale culturii populare a moldovenilor, altor minorităţi naţionale conlocuitoare. Printre ediţiile ştiinţifice mai valoroase am putea menţiona: «Молдавские новогодние праздники» (Ю. Попович, 1974), «Овцеводство молдован XIX — начала XX века» (А. Фуртунэ, 1989), «Молдавское народное ткачество XIX — начала XX веков» (Е. Постолаки), «Виноградарство и виноделие Молдавии XIX — начало XX веков» (Н. Демченко, 1978), «Covorul moldovenesc» (V. Zelenciuc, E. Postolachi, 1990), «Традиционные крестианские промыслы Молдавии в XIX — начале XX в.» (Е. Станчу, 1978), «Ритмика молдавской дойны» şi «Молдавский мелос и проблема музыкального ритма» (П. Стоянов, 1980, 1985), «Поселения, жилище и усадьба гагаузов южной Бессарабии в XIX — начале XX в.» şi «Материальная культура гагаузов XIX — начало XX в.» (М. Маруневич, 1980, 1986), «Семейная обрядность гагаузов в XIX — начале XX в» (С. Курогло, 1980), «Население Бессарабии и Поднестровия в XIX в». (В. Зеленчук, 1979), «Русское население Молдавии» (И. Табак, 1990), «Русские исследователи и молдавская этнографическая наука в XIX — начале XX в» (О. Лукианец, 1986), lucrarea colectivă «Молдоване» (1977), culegerea de articole «Этнография и искусство Молдавии» (1972) şi altele.

Astăzi, în condiţiile noi apărute drept rezultat al proclamării suveranităţii şi independenţei Republicii Moldova s-au intensificat cercetările în domeniile etnografiei, folclorului şi monumentelor de istorie şi cultură,

s-a trecut la o nouă viziune şi orientare a investigaţiilor complexe. Activitatea noului institut este orientată spre realizarea cercetărilor istoriei şi culturii naţionale în lumina adevărului ştiinţific şi istoric, debarasându-se de metodele şi schemele perimate dogmatice. Institutul de Etnografie şi Folclor traduce în viaţă planurile preconizate colaborând cu Institutul de Etnografie şi Folclor «Constantin Brăiloiu» al Academiei Române. În cadrul problemei «Studierea istorico-etnografică a culturii materiale şi spirituale a populaţiei româneşti din zona carpato-nistreană» au fost organizate cinci simpozioane naţionale de etnografie cu genericul «Imagini şi permanenţe în etnologia românească». Materialele Primului Simpozion, ce şi-a desfăşurat lucrările la Sighetul Marmaţiei, în România, s-au editat la Chişinău[15]. Cu Institutul de Etnografie şi Folclor «Constantin Brăiloiu» şi Muzeul satului din Bucureşti, institutul colaborează şi la realizarea programului de concurs «Cercetarea meşteşugurilor populare artistice în România, Republica Moldova şi alte ţări din sud-estul Europei», finanţat de către Ministerul Cercetării şi Tehnologiei României. În cadrul problemei «Tezaurul etnofolcloric din Moldova» colaboratorii institutului conlucrează cu sectorul de etnografie şi folclor de la Institutul de Filologie Română «Al. Philippide» din Iaşi[16]. În comun a fost elaborat programul de activitate, iar în prezent se pregătesc primele volume. Institutul are convenţie de colaborare şi cu Institutul «Arhiva de Folclor» al Academiei Române» din Cluj-Napoca, cu Institutul de Muzicologie al Academiei Ungare; se mentin legăturile stabilite anterior cu Institutul de Etnografie, Folclor şi Studiul Artelor al Academiei Ucrainene, cu Institutul de Etnologie şi Antropologie şi Institutul de Literatură Universală al Academiei de Ştiinţe a Federaţiei Ruse, care în decursul mai multor decenii au contribuit la pregătirea cadrelor de etnologi pentru Republica Moldova, organizarea studierii moştenirii etnofolclorice.

Cercetătorii institutului conlucrează activ cu instituţiile de învăţământ superior din Republica Moldova: Universitatea de Stat din Moldova, Universitatea Pedagogică «Ion Creangă» şi Universitatea Tehnică, de asemenea şi cu unele institute ale Secţiei de Ştiinţe Socio-Umane (Institutul Minorităţilor Naţionale, Institutul de Arheologie şi Istorie Veche, Institutul de Istorie şi Teorie literară).

Pe parcursul anilor 1991—1995 au fost editate 24 de lucrări ştiinţifice, printre care 4 monografii, 11 culegeri de articole ştiinţifice, 5 materiale didactice, 2 hărţi cultural-turistice. Culegerea etnofolclorică «Cât îi Maramureşul», apărută la editura «Ştiinţa» în 1993, a fost apreciată de Academia Română. În 1995 colectivului de autori (N. Băieşu, Gr. Botezatu, I. Buruiană, V. Cirimpei, N. Demcenco, I. Filip, A. Hîncu, E. Junghietu, S. Moraru, A. Tamazlâcaru) i-a fost decernat Premiul Simion Florea Marian al Academiei Române în domeniul artei, arhitecturii şi audio-vizualului.

O altă realizare a institutului este editarea în 1991 a lucrărilor folcloristului şi etnografului basarabean Petre Ştefănucă *Folclor şi tradiţii populare*, în două volume. Alcătuire, studiu introductiv, comentarii şi note de doctorii în filologie Gr. Botezatu şi A. Hîncu.

În cadrul A.Ş. a Republicii Moldova funcţionează Muzeul de Arheologie şi Etnografie. Secţia de etnografie, ca parte componentă a acestui muzeu, a fost înfiinţată la 4 iulie 1986, când a avut loc deschiderea lui oficială. În 1991 el este divizat în Muzeul de Arheologie şi Muzeul de Etnografie, care aparţin corespunzător Institutului de Arheologie şi Istorie Veche şi Institutului de Etnografie şi Folclor.

Muzeul este unicul de acest gen în republică şi dispune de un număr considerabil de obiecte etnografice tradiţionale de muncă, covoare, prosoape, ceramică etc; adunate de etnografii institutului în timpul investigaţiilor de teren.

Institutul de Etnografie şi Folclor, ca şi alte instituţii acade-

mice, în ultimii 3—4 ani se confruntă cu anumite probleme. Din cauza finanţării insuficiente nu se efectuează investigaţii de teren, atât de necesare pentru cercetările ştiinţifice etnofolclorice şi valorificarea monumentelor de istorie şi cultură, se organizează puţine deplasări de documentare ştiinţifică. Institutul nu dispune de mijloace pentru editarea lucrărilor ştiinţifice, procurarea utilajului tehnic modern, întreţinerea relaţiilor ştiinţifice internaţionale, asigurarea activităţii muzeistice.

Note

[1] Vezi dările de seamă ale A.Ş. a Moldovei despre activitatea ştiinţifică şi ştiinţifico-organizatorică în anii 1992—1996.
[2] D. Cantemir, *Descrierca Moldovei*, Bucureşti, 1973; Idem, *Istoria ieroglifică*, Bucureşti, 1978.
[3] Vezi A. Fochi, *Dimitrie Cantemir — etnograf şi folclorist*, în *Revista de etnografie şi folclor*, Bucureşti, 1964, nr. 1—2.
[4] *Креация популарэ. Курс теоретик де фолклор ромынеск дин Басарабия, Трансністрия ши Буковина*, Кишинэу, 1991, p. 56.
[5] Vezi О. С. Лукьянец, Н. И. Калашникова, *Молдавские коллекции в собраниях Государственного Музея этнографии народов СССР*, Кишинев, 1990.
[6] P. Ştefănucă, *Folclor şi tradiţii populare*. În două volume. Alcătuire, studiu introductiv, bibliografie, comentarii şi note de Grigore Botezatu şi Andrei Hîncu, Chişinău, 1991, vol. 2, p. 248.
[7] B. Malschi, *Viaţa moldovenilor de la Nistru*. (Studiu sociologic al unui sat nistrean: Olăneşti) cu o prefaţă de d. prof. D. Gusti. Tipografia Prefecturii jud. Cetatea Albă 1939; T. Al. Ştirbu, *Manifestări economice la Iurceni şi Nişcani*, Chişinău, 1937; O. Constantinescu, I. Stoian, *Din datina Basarabiei*, Chişinău, 1936.
[8] *Buletinul Institutului Social Român din Basarabia*, vol. I, Chişinău, 1937; *Buletinul Institutului de cercetări sociale al României*. Regionala Chişinău, vol. II, Chişinău, 1939.
[9] Vezi M. В. Сергиевский, *Молдаво-славянские этюды*, М., 1959.
[10] P. Ştefănucă, *Op. cit.*, vol. I., p. 30.
[11] N. P. Smochină, Diomid Strungaru, *Cartea moldovanului*. Biblioteca revistei «Moldova Nouă», 1943, nr. I.
[12] Gr. Botezatu, N. Demcenco, *Cercetările etnofolclorice în Basarabia şi Republica Moldova*, în *Moldova: Deschideri ştiinţifice şi culturale spre Vest*, vol. I, Chişinău, 1993, p. 213.
[13] И. Д. Чебан, *Молдавская народная лирическая «необрядовая поэзия»*, Кишинев, 1973; С. Морару, *Поетика лиричий популаре молдовенешть (кынтате)*, Кишинэу, 1979.
[14] *Креация популарэ. Курс теоретик де фолклор ромынеск дин Басарабия, Трансністрия ши Буковина*, Кишинэу, 1991, p. 131.
[15] *Imagini şi permanenţe în etnologia românească*. Materialele Primului simpozion naţional de etnologie, Chişinău, Ştiinţa, 1992.
[16] Vezi *Tezaurul etnofolcloric din Moldova*, Iaşi — Chişinău, 1992.

NICOLAE BĂIEŞU

TRADIŢII ALE LUI UNDREA — «CAP DE IARNĂ»

În articolul de faţă ne vom referi la tradiţiile lunii Decembrie, până la Ajunul Crăciunului (24 Decembrie/6 Ianuarie).

Cuvântul *Decembrie* provine de la un numeral ordinal din latină, anume *december*, ce înseamnă «a zecea» (se are în vedere a zecea lună în calendar). Când la romani anul avea doar zece luni şi începea la 1 Martie, luna Decembrie în adevăr era a zecea în calendar, nu a douăsprezecea, ca astăzi.

Decembrie este numirea oficială a lunii în cauză. Dar ea are şi o serie de denumiri populare: *Andrea, Indra, Undrea, Luna lui Andrei* şi alte variante care, evident, derivă de la numele propriu *Andrei* (sărbătorit în ajunul primei zile a primei luni de iarnă — 30 Noiembrie/13 Decembrie). Există ipoteza că aceste cuvinte provin din vechea limbă indo-europeană şi sunt legate de numele zeului indian *Indra* — divinitate a cerului, soarelui, fulgerului şi tunetului (soarele era considerat ca

© Nicolae Băieşu, 1997.

«ochiul lui Indra»). Acelaşi zeu era şi protectorul holdelor, aducătorul roadelor îmbelşugate. Numele *Indra* a fost împrumutat de către greci, unde a evoluat în *Andrea,* cu sens de «om viteaz, curajos, victorios».

Pentru luna Decembrie bătrânii au şi alte nume: *Ningău, Ningios, Luna ninsorii, Luna omătului* ş. a. — toate acestea fiind legate, vădit, de fenomenul depunerilor atmosferice abundente în formă de zăpadă. *Neios* provine de la cuvântul *nea,* care în alte regiuni la români este folosit pentru a numi zăpada, omătul.

Decembrie este numit şi *Luna lui Cojoc,* precum şi *Cap de iarnă,* adică începutul iernii [1, p. 423; 2, p. 17; 3, p. 33].

În luna Decembrie ţăranii observă numeroase semne referitoare la timpul «pe mâine», dar şi la vremea din cursul iernii, la roada anului viitor. Astfel, bătrânii spun că va ninge, dacă: «noaptea este promoroacă»; «cerul se acoperă cu nori»; «norii se mişcă împotriva vântului»; «oile se scutură»; «ciorile zboară în stoluri, se rotesc în aer, se aşează pe copaci, pe câmp, stau cu ciocurile împotriva vântului»; «găinile îşi ciupesc penele» ş. a. [4, p. 201—202; 5, p. 136].

Se aşteaptă ger mare, iarnă grea, dacă: «vântul începe să sufle de la nord»; «norii plutesc jos de tot»; «în jurul lunii apare un cerc sau două»; «se văd multe stele, care lucesc sclipitor»; «zorii sunt senini»; «soarele dimineaţa are o fâşie roşie în jur»; «fulgii de zăpadă sunt mici şi uşori»; «picăturile de la streşină sunt mai mici ca de obicei»; «lemnele ard bine în sobă, trosnesc»; «fumul iese din hogeac în formă de stâlp»; «câinii latră la lună»; «mâţele vin lângă sobă, se spală, stau culcate, făcute ghem», «iepurii se abat spre sat»; «blana iepurilor de câmp, de casă şi a altor animale este deasă»; «păsările de pădure se ascund prin tufişuri, locuri adăpostite, vin mai aproape de case»; «păsările de casă stau într-un picior»; «gâştele îşi ascund capetele sub aripi»; «găinile se duc la culcare mai devreme ca de obicei» ş. a. [4, p. 201—202; 5, p. 136].

Spre seară gospodarii se uită la porc. Dacă el duce paie, îşi face culcuş, se aşteaptă ger mare.

Traiul aspru în timpul iernii, care începe cu Decembrie, i-a făcut pe oameni, mai ales pe cei săraci, să creeze povăţuitoare zicători: «Iarna n'o mănâncă lupul»; «Undrea 'nţeapă şi juleşte, / De sărac nu se 'ngrijeşte»; «Decembrie mântuie anul, dar începe iarna» ş. a. [3, p. 34].

În luna Decembrie sunt marcate un şir de sărbători, numite astfel în calendarul creştin ortodox: Sf. Prooroc Naum (la 1/14), Sf. Mare Mucenică Varvara (4/17), Cuviosul Sava (5/18), Sf. Ierarh Nicolae (6/19), Zămislirea Sfintei Fecioare de către Sf. Ana (9/22), Sf. Ierarh Spiridon, făcătorul de minuni (12/25), Sf. Mucenic Ignatie (22 Decembrie/2 Ianuarie), Ajunul Crăciunului (24 Decembrie/6 Ianuarie), Crăciunul (25 Decembrie/7 Ianuarie). Despre acestea pe timpul ateiştilor comunişti s-a scris foarte puţin şi doar în plan critic.

Sf. Prooroc Naum. Înainte vreme, la mai multe popoare, din ziua lui Naum începeau a-i învăţa carte pe copii. Şi numele respectiv sugerează această idee. Se crede că numele *Naum* provine din rus. *um* — minte [6, p. 41].

În această zi se potrivesc şi se spun proverbe şi zicători despre învăţătură: «Cine ştie carte are patru ochi»; «Învăţătura mintea îmbogăţeşte,/Iar neştiinţa o sărăceşte»; «Învaţă la tinereţe, / Ca să ştii la bătrâneţe» ş. a. [7, p. 58—59].

Sf. Mare Mucenică Varvara. În aspectul ei contemporan ziua Varvarei este sărbătoare creştină femeiască, ca şi altele din timpul toamnei şi iernii (Sf. Ecaterina, Ana ş. a.). Femeile consideră că Sf. Varvara le ajută la naşteri grele, la boli şi alte nenorociri.

Explicarea numirii *Sf. Mare Mucenică Varvara* o aflăm într-o povestire creştină, dar nonbiblică. Se spune că nişte oameni bogaţi aveau o fată mare nespus de frumoasă, pe nume Varvara. În timpul nunţii ea a fugit pentru că nu vroia să se mărite cu nici un flăcău, în afară de Hri-

stos. Pentru aceasta părinţii au pedepsit-o aspru: mult timp au ţinut-o încuiată în casă. Fata a suferit mult, a fost o mucenică [8, p. 143]. Apoi Varvara a fost canonizată, zicându-i şi *Mare Mucenică.*

Intr-o versiune a povestirii acestea, înregistrată în localitatea Roşa de lângă Cernăuţi, se spune că Varvara a făcut multe fapte bune pentru care Dumnezeu a luat-o în cer. Acolo a devenit soţia lui Hristos, continuând să-i ajute pe oameni [9, p. 153—154].

Cele relatate mai sus sunt elemente ce ţin de stratul creştin al chipului Sf. Varvara. Insă are şi rădăcini păgâne. In primul rând, este vorba de credinţa populară că din timpul acesta începe a creşte ziua şi a se micşora noaptea (deşi până la solstiţiul de iarnă mai sunt două săptămâni şi ceva). Astfel, în satele transnistrene Butor, Speia ş. a. din r. Grigoriopol auzim şi astăzi spunându-se în limba ucraineană: «Priişla Varvara, / Vid nici ucrala» (Varvara a venit, / Din noapte a furat); sau: «Varvara nici obirvala» (Varvara a rupt din noapte») [10, f. 76].

Un alt element păgân al sărbătorii este tratarea de către femei în această zi a bubelor, mai ales a vărsatului, la copii. Despre aceasta vorbesc şi unele numiri populare ale zilei în cauză: *Sărbătoarea bubelor, Sărbătoarea vărsatului* ş. a. [9, p. 149].

In ziua Varvarei femeile execută anumite acţiuni magice, rostesc formule corespunzătoare. Astfel, nu dau copiilor să mănânce fasole ori boabe coapte de porumb, seminţe de bostan ş. a., «ca bubele să nu fie mari» [9, p. 151]. Este evidentă aici aşa-numita magie simbolică.

In trecut pentru «zilele bubelor» femeile coceau câte trei turte, le ungeau cu miere şi le dădeau copiilor, zicând (cu gândul la bubă): «Să fie bună ca pâinea şi dulce ca mierea» [9, p. 151—152]. In aceeaşi zi pregăteau medicamente şi pentru dureri de urechi. De pildă, în Speia—Grigoriopol, până la răsăritul soarelui, gospodina lua o baligă de vacă, o lipea de perete, făcea în ea găuri cu degetul, zicând: «Iaca, baliga asta a şi di leac!». O usca şi o păstra. Era folosită la afumat când cineva suferea de urechi [11, f. 149].

In epoca creştinismului strămoşii noştri au creat felurite povestiri despre cazuri când, mai ales, femeile au lucrat în ziua Varvarei, iar aceasta le-ar fi pedepsit. Se ştie că asemenea naraţiuni există şi cu referire la alte sărbători creştine (cu scopul de a fi respectate sărbătorile).

Sf. Ierarh Nicolae, Arhiepiscopul Myrei din Lychia. Sf. Nicolae, numit şi *făcător de minuni,* este sărbătorit de două ori pe an: la 9/22 Mai (zi numită de către popor şi *Sf. Nicolae de vară,* iar în biserică — *Aducerea moaştelor Sf. Ierarh Nicolae)* şi la 6/19 Decembrie (data morţii sfântului, numită în popor şi *Sf. Nicolae de iarnă).* Aceasta din urmă este ultima dată (după Pocroave, sfinţii Paraschiva, Dumitru, Andrei) când se consideră în popor că începe iarna. De atâta la români, ca şi la alte popoare europene şi nu numai, Sf. Nicolae este unul din componenţii chipului patronului sărbătorii din toiul iernii — Crăciunul, numit în mai multe feluri: *Moş Crăciun, Santa Klaus (*de la numele latin *Sanctus Nicolaus)* ş. a. [12, p. 17].

De stratul păgân al chipului mitologic folcloric al Sf. Nicolae ţin calităţile pe care le au şi unii vechi zei maritimi (la greci — Poseidon, la romani — Neptun).

In preajma sărbătorii de iarnă a lui Nicolae se achitau toate datoriile. Ziua de 6/19 Decembrie (ca şi cea a Varvarei, după cum am menţionat) se consideră potrivită pentru tratarea urechilor bolnave, pentru prepararea unui medicament. Aceasta se face astfel, conform descrierii efectuate de Polihronie Sârcu la începutul secolului. Se ia o bucată de baligă proaspătă de vacă şi se unge cu ea partea interioară a gardului curţii. Baliga aceasta uscată se va folosi la afumarea urechilor bolnave [13, p. 172].

In epoca creştinismului Sf. Nicolae a devenit, conform literaturii bisericeşti, unul dintre cei mai admiraţi, mai respectaţi.

Viaţa şi faptele Sf. Nicolae au o istorie lungă, interesantă şi povăţuitoare. Se spune că s-a născut în cca anul 280 d. Hr. în familia creştinilor Teofan şi Nona, oameni înstăriţi din localitatea Patara, regiunea Lychia din Asia Mică (pe atunci provincie a Imperiului Roman de Răsărit). Deci Sf. Nicolae a trăit cu aproximativ 1700 de ani în urmă. El făcea minuni chiar din primele zile ale vieţii. Se zice, bunăoară, că în timpul botezului a stat în picioare în cristelniţă timp de vreo trei ore, fără a fi sprijinit de cineva. Când a devenit mare, Nicolae învia morţi, îi ajuta pe săraci, pentru care fapt a fost canonizat de timpuriu. După moartea părinţilor săi, când Nicolae avea 18 ani, a moştenit o avere considerabilă, pe care a împărţit-o săracilor. Spre exemplu, se spune că într-o noapte Nicolae a dus pe ascuns trei pungi de aur unui tată văduv şi sărac, care, din cauza lipsei de zestre, nu-şi putea mărita cele trei fiice foarte frumoase [14, p. 196]. După ce a împărţit totul ce i-a rămas de la părinţi, Sf. Nicolae a plecat la Ierusalim, unde a intrat în călugărie.

Când au început persecuţiile împotriva creştinilor, pe timpul împăraţilor Diocletian şi Maximilian, a fost pus la închisoare şi Sf. Nicolae. A fost eliberat când împărat al romanilor a devenit Constantin cel Mare, susţinător înfocat al creştinismului. După aceasta Sf. Nicolae a plecat în or. Myra din provincia Lychia (astăzi pe teritoriul Turciei). Acolo Sf. Nicolae a trăit în sărăcie, umblând la biserică şi rugându-se la Dumnezeu. Peste un timp, după moartea episcopului din Myra, Sf. Nicolae a fost ales în funcţia acestuia, slujind cu multă credinţă timp de peste 50 de ani. A participat la Sinodul I ecumenic de la Niceea (a. 325).

Sf. Nicolae continua să facă minuni. Astfel, se zice că i-a salvat de la moarte pe trei bărbaţi năpăstuiţi pe nedrept, l-a înviat pe un marinar ş. a. Sf. Nicolae a fost declarat şi ca patron al marinarilor, al comerţului, sprijinul săracilor şi al copiilor orfani, binefăcător pentru toţi.

S-a trecut din viaţă, la adânci bătrâneţe, pe data de 6 Decembrie.

Au fost create mai multe colinde, legende, poveşti şi alte opere poetice populare despre Sf. Nicolae.

Zămislirea Sf. Fecioare de către Sf. Ana. Numirea în popor, pe alocuri, *Ana Zaştenia* provine din îmbinarea de cuvinte ruseşti *zaceatie Annî* (zămislirea, conceperea Anei; mai corect zămislirea Mariei de către Ana — aşa cum sărbătoarea este numită în calendarul ortodox român, pentru că despre aceasta este vorba în mitul creştin). Sub influenţa legendei, sărbătoarea în cauză este considerată a femeilor gravide.

Cele spuse mai sus se referă la stratul creştin al sărbătorii. Însă avem şi aici elemente ce ţin de perioada păgână. Astfel, spre deosebire de alte sărbători, în ziua Zămislirii se recomandă a fi începute lucruri femeieşti importante (torsul, ţesutul, cusutul ş. a.). Se crede că lucrurile începute în această zi vor spori, pentru că acuma, ca şi la ziua Varvarei, «soarele dă spre vară». Se zice aşa şi din cauza că, după stilul vechi, data sărbătoririi Anei coincide cu solstiţiul de iarnă (21—22 Decembrie). Se mai spune în popor că de la sărbătoarea Zămislirii ziua creşte cu «cât sare cucoşul de pe prag» [9, p. 181]. Sau: «De la Ana la Iordan (6/19 Ianuarie) / Creşte ziua cât sare cucoşul de pe prag» [15, f. 180]. Mai aproape de realitate sunt, probabil, cei care spun că de la Ana până la Spiridon «ziua şi noaptea stau pe loc» [9, p. 181].

Sf. Ierarh Spiridon. Evident, în trecut oamenii simpli nu ştiau precis când are loc solstiţiul de iarnă. Prin aceasta se explică diferitele afirmaţii ale poporului în privinţa aceasta. Astfel, se consideră că soarele «se întoarce spre vară» şi la Sf. Andrei (30 Noiembrie / 13 Decembrie), şi la Sf. Ana (după cum am menţionat deja). Însă mai sigură este credinţa populară despre începerea creşterii zilelor după sărbătoarea Sf. Spiridon (în popor — Scridon).

Ruşii numesc sărbătoarea aceasta direct — *Spiridon-povorot* (Spiridon-cotitură) ori *Spiridon-solnţevorot* (Spiridon-solstiţiu). Cu prilejul zilei în cauză ruşii aprindeau ruguri, rostogoleau de pe dealuri roţi vechi,

unse cu păcură şi aprinse (ca la alte sărbători solare, când se respecta cultul soarelui-focului) [6, p. 47—48; 16, p. 64].

Despre Spiridon românii au compus povestiri, conform cărora sfântul acesta este numit protectorul cizmarilor, apărătorul de diferite boli grele (ciumă, cancer, vărsat ş. a.) [9, p. 182—195].

O trăsătură a sărbătorii în cauză este interzicerea oricărui lucru în timpul ei. «În zâua lui să nu lucrez nicî. Dacî lucrez, ori chişi jios, ori îţ scoţ un ochi. Ii primejdios di lucru» [17, f. 88]. De încălcarea acestei interdicţii sunt legate toate întâmplările în ziua lui Spiridon. Un exemplu. «O lucrat la noi un om în zâua di Scridon. Făşe stativi, cum era'nainti. Ţăsăm. Şî eu am ţăsut [...]. Omu şeala ave copchil mititel în leagân. Fimeia s-o apucat sî facî focu. Când copchilu o prins a plânji, vini fimeia sî-i dei sân, da el era cu gura strâmbî, mânili, chişioarili strâmbati. Aşa o fost douzăşi şî opt di ani. Femeia şeea şî ruga moarti. Pintru cî o lucrat bărbatu-su în zâua di Scridon» [18, f. 150].

Sf. Mucenic Ignat. Menţionăm, în primul rând, că Sf. Mucenic Ignat, ca şi Sf. Vasile cel Mare, este considerat, în mitologie, drept ocrotitor al vitelor, în special al porcilor — animale care devin simbolice, mai ales, cu ocazia sărbătorilor de iarnă.

Tradiţia principală, ce se păstrează şi astăzi, la această sărbătoare, este legată de stratul vechi, păgân. Este vorba de tăiatul ritualic al porcilor pentru Crăciun, Anul Nou, Bobotează.

Etnografii şi folcloriştii s-au ocupat până în prezent relativ puţin de studierea datinei tăiatului porcilor în ziua lui Ignat. Se susţine că obiceiul acesta este răspândit în toată Europa şi nu numai. N. S. Sumţov aducea, la sfârşitul secolului trecut, următoarea informaţie: «Carnea de porc, capul de porc, salamurile sau variatele copturi în formă de porc [...] sunt preferate nu numai la ruşi, ci şi la bulgari, sârbi, români, în Sicilia, Anglia, Germania, ţările scandinave şi până în Caucaz» [19, p. 27].

La români obiceiul tăiatului porcilor la Ignat a fost şi este practicat în general peste tot, inclusiv la cei din R. Moldova şi Ucraina. În multe localităţi moldoveneşti ziua de 22 Decembrie / 2 Ianuarie este numită «a porcului». Doar pe alocuri, mai ales în raioanele transnistrene, unde populaţia a fost educată în spiritul ateismului comunist încă din 1924, obiceiul în cauză şi sărbătoarea aceasta în general, consacrată şi ea unui sfânt creştin, a dispărut. O ţărancă din Teia—Grigoriopol la întrebarea dacă există în satul dumnealor sărbătoarea lui Ignat răspundea într-un mod nehotărât: «Poati a şi fost, da eu nu ştiu. N-am apucat aşa şeva» [20, f. 12]. O altă femeie din Tocmigiu, acelaşi raion, spunea: «Amu tai porcu când sî năpădeşti, şî duminica. Nu sî uitî la nicî» [21, f. 105].

Obiceiul tăiatului porcilor în preajma solstiţiului de iarnă aproape că nu conţine elemente creştine. Despre aceasta pentru prima dată a vorbit V. I. Cicerov. El evidenţia faptul că biserica ortodoxă califica tradiţia în cauză ca o «întruchipare a unei forţe diavoleşti» [16, p. 78].

E de remarcat că, totuşi, nu în toată Europa cu ocazia principalelor sărbători de iarnă se prepară bucate rituale doar din carne de porc. Bunăoară, la unele popoare scandinave se taie reni, pe insulele britanice — boi, ţapi, în fosta Iugoslavie — diferite animale şi păsări anume de culoare deschisă (oi, gâşte ş. a.) [22, p. 136; 23, p. 244]. Excepţii în privinţa aceasta există şi la români. Este elocventă expresia: «Chiar de n'ai tăia porc, taie cel puţin o pasăre: găină, raţă, gâscă» [24, p.93].

Proveniența tradiţiei tăiatului ritualic al porcilor pentru Crăciun a fost explicată diferit de către cercetători. Astfel, reprezentanţii şcolii mitologice în ştiinţele despre etnografie şi folclor (A. Afanasiev, V. Miller ş. a.) considerau, nu fără a avea dreptate, că porcul tăiat şi mâncat la Crăciun ţine de cultul soarelui. N. Sumţov dezvolta ideea aceasta, aducând şi anumite dovezi grăitoare, după părerea lui (firele lungi şi

ascuţite de păr din jurul capului de porc reprezintă aureola solară ş. a.) [19, p. 27]. Totodată, adepţii «teoriei împrumuturilor», «a migrării» creaţiilor populare (A. Veselovski, A. Potebnea, P. Caraman ş. a.) afirmau că tăiatul ritualic al porcilor înaintea Crăciunului este un ecou direct al obiceiului analogic la Saturnaliile romane. Teoria în cauză nu era susţinută de V. I. Propp, care spunea neavând dreptate deplină: «Nici ruşii, nici alte popoare europene, la care există obiceiul acesta, nu sărbătoreau la Anul Nou vreun zeu şi nici nu se observa vreo formă de jertfire cu această ocazie. Oamenii mâncau singuri tot purcelul sau capul de porc, bucatele preparate din carnea acestui animal» [19, p. 27]. În general aşa este. Totodată, studierea meticuloasă ne arată că la principalele sărbători de iarnă avem, totuşi, unele reminiscenţe ale aducerii porcului drept jertfă Soarelui—Focului. Mărturie sunt următoarele acţiuni: porcii se taie înainte de răsăritul soarelui, fiind puşi cu botul spre răsărit; porcul se curăţă prin pârlire cu foc; tăiatul în bucăţi al animalului se face odată cu răsăritul soarelui ş. a. [25, p. 111].

La sfârşitul secolului trecut cunoscutul savant englez J. George Frazer în studiul «Creanga de aur» (prima ediţie — 1890) aducea materiale interesante în susţinerea ideii juste că porcul tăiat pentru Crăciun cuprinde în sine şi «spiritul pâinii», al roadei bogate de cereale. Etnograful aducea drept exemplu grăitor obiceiul scandinav, numit *Mistreţul de Crăciun*. Este vorba de coacerea la Crăciun de către suedezi şi danezi a unei pâini mari, în formă de mistreţ. J. G. Frazer scria că «în obiceiul acesta spiritul pâinii, care s-a aflat în ultimul snop, există, la mijlocul iernii, în formă de mistreţ, făcut din boabele ultimului snop. Iar acţiunea de accelerare a creşterii semănăturilor îşi găseşte expresie în aceea că ceva din mistreţul de Crăciun se amestecă în sămânţa ce urmează a fi pusă în pământ; altă parte o mănâncă plugarul şi vitele de tracţiune [...]. La mijlocul iernii, adică în acel timp când începe a se simţi respiraţia îndepărtată a primăverii, ţăranii apelează la ajutorul mistreţului de pâine» [26, p. 432]. Savantul afirma că în secolele trecute la Crăciun «jertfeau mistreţi adevăraţi ori şi oameni în chip de mistreţ» [26, p. 432]. J. G. Frazer ajungea la concluzia aceasta, bazându-se pe următorul obicei. «Un bărbat, acoperit cu o piele de animal, ţine în gură un mănunchi de fân, zbârlit ca părul mistreţului. Asupra lui se face cu cuţitul o bătrână, unsă pe faţă cu funingine, aceasta imitând jertfirea» [26, p. 432]. Estonienii de pe insula Ezel coceau (uneori din făina obţinută din primul snop) o plăcintă în formă alungită, cu marginile ridicate. O numeau la fel *mistreţul de Crăciun,* lăsând-o să stea pe masă până în dimineaţa Anului Nou, când o jumătate era împărţită între toţi membrii familiei şi animalele domestice; cealaltă jumătate o păstrau până primăvara, când scoteau vitele la păşune. Atunci paznicul vitelor punea bucata aceasta de plăcintă în traistă, iar seara, când se întorcea acasă, o împărţea vitelor, «ca să fie ferite de vrăji» [26, p. 432].

V. I. Cicerov a dezvoltat ideea justă că porcul la sărbătorile de iarnă simbolizează roada, avuţia, prosperarea omului. Savantul avea dreptate văzând sensul magic al mesei la sărbătorile de iarnă, când toţi ai casei mănâncă din porcul ritual [16, p. 78].

V. I. Propp considera îndreptăţită afirmaţia lui V. I. Cicerov, menţionată mai sus, totodată adăugând următoarea explicaţie: «Tuturor animalelor ce figurează în ritualurile agrare li se atribuie o fecunditate deosebită [...]. Diferenţă mare între fecunditatea animalelor şi fertilitatea pământului nu se făcea. Folosirea animalelor în bucate însemna nu numai pur şi simplu mâncare de saţ; alimentul ritual constituia un act de contactare a întregii familii şi a tuturor obiectelor din gospodărie cu acele forţe şi capacităţi care sunt atribuite animalelor din care se mânca» [19, p. 27].

Iurie Popovici, bazându-se pe teoriile anterioare, sublinia în mod deosebit, având şi el dreptate, că tăierea rituală a porcului în preajma Cră-

ciunului este o parte componentă a vechii sărbători agrare — solstiţiul de iarnă. «Este caracteristic faptul că jertfirea porcului la sărbătoarea consacrată lui Saturn la fel coincidea cu zilele solstiţiului [...]. Această sacrificare în zilele solstiţiului de iarnă însemna nu altceva decât străduinţa de a asigura — în mod magic, la începutul unui nou ciclu al muncii — roadă, belşug pentru om, acestea fiind legate de naşterea soarelui» [25, p. 114].

La cele spuse până aici adăugăm că şi numele *Ignat* are legătură cu cultul Soarelui—Focului. În India veche unul dintre zeii care făceau parte din triada divinităţilor principale se numea *Ignis* ori *Agnis, Agni* (celelalte două divinităţi: Indra, Surva). Indienii îşi imaginau că Ignis era mediatorul între zei şi oameni, când aceştia din urmă dădeau foc jertfei [27, p. 33]. Ignis semnifica focul.

La romani era numele propriu *Ignatius*, care la fel aminteşte de Ignis—foc. Din limba latină numele a trecut şi la greci *(Ignatios)*, apoi la slavii vechi [28, p. 167].

La romani Ignatius era numită ziua ajunului sărbătorii solstiţiului de iarnă, adică ajunul «zilei soarelui», «a focului». Cu sensul acesta numirea zilei respective a existat, probabil, şi la geto-daci.

Analizând atent complexul etnofolcloric al tăiatului porcilor înaintea Crăciunului, observăm că în elementele obiceiului dat şi-a găsit expresie credinţa poporului în forţa magică a animalului respectiv, a cărnii, capului, sângelui acestuia. Dar înainte de a demonstra cele afirmate, vom menţiona unele proverbe, expresii populare ş. a., legate de obiceiul tăiatului porcilor la Ignat. Astfel, se ştie că sătenii încep a hrăni porcii cu mult înaintea Crăciunului. De aici a apărut proverbul, întâlnit peste tot la români, inclusiv la cei din R. Moldova şi Ucraina: «Porcu nu sî'ngraşî la Ignat» sau «Nu sî'ngraşî porcu în Ajun» [29, f. 172; 30, I, p. 609]. Este evidentă extinderea sensului zicerilor de felul acesta: ele vizează cazurile când oamenii vor să facă un lucru important, însă fără o pregătire bună prealabilă.

Cu timpul, numele *Ignat* a devenit, în anumite contexte, substantiv comun, semnificând sfârşitul vieţii, moartea. Aceasta reiese din expresii de tipul: «îşi aşteaptă ignatul» [28, p. 168] (adică îşi aşteaptă sfârşitul) ori «i-o venit ignatul» [31, f. 206] (i-a venit moartea).

Ca şi la alte popoare, românii, inclusiv cei din R. Moldova şi Ucraina, au un ritual anume la tăiatul porcilor în ziua de Ignat, existând, bineînţeles, şi unele elemente locale. Astfel, în raioanele centrale ale R. Moldova persistă credinţa că porcul trebuie tăiat de nănaşul stăpânului casei. Lipsa lui la procesul acesta este privită ca un semn rău. În asemenea cazuri se spune: «Carnea porcului nu va fi gustoasă şi chiar nici Crăciunul nu-i Crăciun» [25, p. 110].

După pârlire, curăţirea cu cuţitul şi spălarea cu uncrop, porcul este învelit cu un ţol vechi, «ca să se facă şoricul moale şi gustos» [31, p. 8]. Pe urmă porcul este pus cu capul spre răsărit şi, cu cuţitul, i se face în frunte ori după cap semnul crucii, punând acolo sare şi crezând ca numai astfel «îi fuge sufletul din cap» [32, p. 200].

Se taie coada porcului, fiind dată copiilor ca s-o mănânce («să fie iuţi ca coada porcului»), la fel şi urechile («să aibă auz bun»). Observăm aici ideea adulţilor de a face ca prin asemenea acţiuni să treacă sănătatea şi alte calităţi bune ale animalului asupra copiilor [33, p. 4]. A acestora din urmă este şi beşica porcului. Despre aceste momente citim de nenumărate ori şi cu aceeaşi plăcere în amintirile din copilărie ale lui Ion Creangă.

Ţăranii cred mult şi în forţa magică a sângelui curs în ziua lui Ignat. Se spune, bunăoară, că dacă în ziua aceasta nu tai porc, «înţeapă creasta la o găină, ca să dea sângele» [24, p. 43]; sau: «Dacă la Ignat nu vezi sânge proaspăt de porc, sparge-ţi degetul» [25, p. 110].

Sângele de porc tăiat la Ignat este adunat într-o strachină, în care a

fost pusă în prealabil oarecare sămânță. Sângele și sămânța sunt amestecate, uscate și apoi puse în grăunțele ce urmează a fi însămânțate primăvara — «pentru a avea roadă bună» [25, p. 110].

După ce porcul curățit este spintecat, toți cei prezenți se uită la splină, care se crede cu siguranță că arată cum va fi iarna (unii numesc organul acesta *iarnă*). «Ne uităm unde-i mai groasă splina. Dacă-i mai groasă înainte, înainte-i iarna; dacă-i groasă în partea de dinapoi, apoi iarna-i în urmă, a trecut, merge spre primăvară» [34, p. 10].

Jumătățile de porc sunt aduse în casă cu capul înainte — «ca să meargă treaba bine și să aibă parte de porc» [32, p. 202].

Din materialul etnofolcloric expus vedem că întregul complex al obiceiului principal al zilei Sf. Ignat — tăiatul porcului — are un profund caracter magic-păgân (magia fertilității, a fecundității ș. a.). Creațiile poetice (zicerile, expresiile ș. a.) nu sunt numeroase și mari ca volum, însă prezintă interes în privința evocării traiului și culturii populare din trecutul neamului.

Referințe bibliografice

[1] Ion Mușlea, Ovidiu Bârlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, București, 1970.
[2] Stelian Dumistrăcel, *Alecsandri și calendarul popular*, în *Revista de lingvistică și știință literară»*, 1991, nr. 3.
[3] Efim Junghietu, *Frații lui Ghenar*, Chișinău, 1991.
[4] *Апэ вие. Дин комоара фолклорулуй молдовенеск. Селекцие:* Николае Бэешу, Андрей Хропотински, Кишинэу, 1980.
[5] *Сэ трэиць, сэ'нфлориць. Дин поезия обичеюрилор календаристиче.* Селекцие, постфацэ ши коментарий де Николае Бэешу, Кишинэу, 1984.
[6] *Круглый год. Русский земледельческий календарь*, М., 1989.
[7] *Апеле мичь фак рыуриле марь. Провербе ши зикэторь.* Селекцие ши префацэ де Ефим Жунгиету, Кишинэу, 1984.
[8] Arhiva de folclor a Academiei de Științe a R. Moldova, manuscrisul — 395; Tocmigiu — Grigoriopol; informator Daria Croitoru, 57 ani; culegător N. Băieșu.
[9] Tudor Pamfile, *Sărbătorile de toamnă și Postul Crăciunului.* Studiu etnografic, București, 1914.
[10] AF, 1988, ms. 383; inf. Solomonia I. Spiridon, 73 ani; culeg. N. Băieșu.
[11] AF, 1988, ms. 383; inf. Ștefan I. Eftodiev, 65 ani; culeg. N. Băieșu.
[12] *Michel Coindoz, Moș Crăciun Alias Santa Klaus și Sf. Nicolae*, în *Magazin istoric*, seria nouă, 1992, nr. 12.
[13] Полихроний Сырку, *Из быта бессарабских румын.* Петроград, 1914.
[14] *Закон Божий*, Нью-Йорк, 1991.
[15] AF, 1985, ms. 372; Cupca—Adâncata—Bucovina; inf. Vasile Timiș, 79 ani; culeg. N. Băieșu.
[16] В. И. Чичеров, *Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX веков*, М., 1957.
[17] AF, 1988, ms. 395; Tocmigiu—Grigoriopol; inf. Teodora Chiriacov, 65 ani; culeg. N. Băieșu.
[18] AF, 1987, ms. 383; Speia — același raion; inf. Melania M. Eftodiev, 60 ani; același culeg.
[19] Apud: В. Я. Пропп, *Русские аграрные праздники.* Л., 1963.
[20] AF, 1988, ms. 395; inf. Eugenia N. Arnaut, 52 ani; culeg. N. Băieșu.
[21] AF, 1988, ms. 395; Tocmigiu—Grigoriopol; inf. Ana Cătană, 83 ani; același culeg.
[22] М. Н. Морозова, *Скандинавские народы* în *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы.* Зимние праздники, М., 1973.
[23] М. С. Кашуба, *Народы Югославии*, Idem.
[24] C. Rădulescu-Codin, D. Mihalache, *Sărbătorile poporului, cu obiceiurile, credințele și unele tradiții legate de ele.* Culegere din părțile Muscelului, București, 1909.
[25] Ю. В. Попович, *Молдавские новогодние праздники*, Кишинев, 1974.
[26] Дж. Фрэзер, *Золотая ветвь*, М., 1986.
[27] George Lăzărescu, *Dicționar de mitologie*, București, 1979.
[28] C. Ionescu, *Mică enciclopedie onomastică*, București, 1975.
[29] AF, 1988, ms. 395; Mălăiești—Grigoriopol, inf. Maria M. Grigoriev, 59 ani; culeg. N. Băieșu.
[30] I. A. Zanne, *Proverbele românilor...*, I. București, 1895.
[31] O. Constantinescu, I. Stoian, *Din datina Basarabiei*, Chișinău, 1936.
[32] Tudor Pamfile, *Crăciunul.* Studiu etnografic, București, 1914.
[33] Сержиу Морару, *Игнатул, приң сакралитате, адуче букурий*, în *Штиинца*, 1990, 18 ianuarie.
[34] AF, 1987, ms. 381; Biserica Albă—Rahău — nordul Maramureșului; inf. Gheorghe M. Șiman, 83 ani; culeg. N. Băieșu.

ALEXANDRU FURTUNĂ

UNELE CREDINȚE ȘI OBICEIURI PASTORALE

Oaia a fost considerată de mai multe civilizații sfântă, purificatoare, cel mai vechi animal domestic (fusese domesticită cu 9000 ani î. e. n., în zona nordică montană din Irac[1]). Ea dă omului lapte, brânză, lână, piele, blană, băligar, coarne, oase și mațe[2].

Speciile europene de ovine provin de la muflon (specia *Ovis aries palustrus)* și se aseamănă cu specia de oi din Orientul Apropiat și Caucaz[3]. În epoca bronzului ovinele erau mai masive decât cele din neolitic, Cornutele mici erau ținute pentru scopuri utilitare, adică pentru producerea de lână, dar și de lapte[4]. Scopurile respective nu și-au pierdut importanța până în prezent. Grăitoare în acest sens este o colindă în care se spune că oaia «Ne dă frupt și lână / Cu lâna ne încălzește / Și cu fruptul ne hrănește, / Pe cel gol mi-l învelește, / Pe cel flămând mi-l hrănește»[5].

În creația populară orală motivul oii este foarte frecvent. Iată ce relatează informatoarea M. Furtună din s. Hiliuți, r-nul Râșcani: «Sărăcia stătea în capul mesei. Intră în casă oaia. Îi zice sărăciei: «Dă-te mai încolo, că n-am unde îmi pune pielicelile». Sărăcia se mută. «Dă-te mai încolo, că n-am unde pune putina cu brânză, lâna ...». Și tot așa până ce-o scos sărăcia din casă»[6]. În alte localități despre acest animal se spune: «Oaia n-are măsură, oaia îi ca izvorul»[7], «De la oaie se aruncă numai osul»[8], «Oaia are și e știință, numai că nu grăiește»[9], «Ca oaia și albina nu-i nimic mai deștept»[10] etc.

În basme oaia năzdrăvană își hrănește stăpânul, scuturând din ureche: «o masă și i-o dat de mâncat și de băut la stăpânu-său»; îi salvează viața: «când stăpânul este tăiat în bucăți, oaia le adună și contribuie la învierea lui». La nevoie ea își sacrifică chiar propria viață pentru a salva viața băiatului și a fraților lui de cruce[11]. De aici, probabil, își trage rădăcinile credința că oaia este ființă curată și sfântă, că e creațiunea lui Dumnezeu[12]; că înainte de culcare face cu piciorul pe pământ semnul crucii. O poveste bucovineană spune: «A fost un cioban bătrân de o sută de ani. Acela a învățat vitele să facă cruce și de atunci oile, când se culcă fac cruce cu piciorul și suspină, în semn de rugăciune către Dumnezeu. Când a fost să moară el a știut; a pus oile la rând de o parte și de alta și le-a pus să facă toate cruce și să se culce. Iar el a pus mâinile la inimă și a strigat o dată, atunci toate au zbierat. A mai strigat și a doua oară, și a treia, și oile iar au zbierat, așa de tare, că au auzit oamenii din sat și au venit de l-au îngropat, iar oile s-au strâns și au plâns»[13]. Caracterul năzdrăvan, oracular al oii e descris detaliat în balada «Miorița». În s. Hârtop, r-nul Orhei se crede că vestitoarea ciobanilor, paznica, mama turmei e oaia cea mai bătrână (babana)[14].

Oile sunt binecuvântate atât de Maica Domnului cât și de fiul ei, Isus Hristos. Cică la nașterea lui Isus, Sfânta Maria și-a ascuns Prunc ul Sfânt în ieslea oilor, ca nu cumva să fie găsit de trimișii lui Irod. Berbecii au zis oilor: «Care sunteți cu lapte, hrăniți-l și care sunteți sterpe, încălziți-l». Maica Sfântă le-a blagoslovit: «Blagoslovite să fiți»[15].

La macedoromâni se crede că Isus Hristos, auzind behăitul oilor, și-a amintit de oaia care l-a scăpat de evrei, ascunzându-l în lâna ei, și le-a binecuvântat, ca să se înmulțească ca spuza focului, ca stelele cerului și ca frunza pomilor[16].

Pentru supușenia sa, oaia în creștinism devine termen de comparație, astfel fiind numiți credincioșii (turma). Isus Hristos îi încredințează

© Alexandru Furtună, 1997.

apostolului Petru comunitatea credincioşilor noii religii. Isus i-a zis: «Paşte oile mele» (N. T. Ioan, XXI, 17)[17].

Despre blândeţea oilor vorbesc şi unele descântece, în care se doreşte unei persoane «Să treacă blânde ca oile, Şi dulci ca albinile»[18].

Atât oile, cât şi albinile prin sfinţenia lor se credea că purificau spaţiul înconjurător, respingând duhurile malefice: «Dracul se poate preface în orice fiară sau dobitoc, numai în oaie şi-n albină ba»[19].

In oaie nu se poate preface, pentru că nu a putut număra lâna (Olt) şi firele de păr (Dolj), fiindcă e un animal sfânt (Dolj, Teleorman), e «mai sfântă» decât toate animalele (Teleorman), fiindcă Hristos, când a fost dus la răstignire a fost «blând ca o oaie» (Buzău), «ca un miel» (Buzău, Gorj, Olt, Suceava)[20].

In popor exista superstiţia că spiritele necurate, cum ar fi Samca sau Avestiţa, se arată femeilor îngreunate şi pruncilor ziua şi noaptea în diferite chipuri: muscă, cărăbuş, pasăre, mâţă, câine, păianjen, găină, capră, porc, cioară, broască etc. numai în chip de oaie, viţel şi porumbel nu se poate arăta, fiindcă acestea reprezintă nevinovăţia şi curăţenia...[21]. Curat şi nevinovat trebuia să fie ciobanul: «trupuşor făr de păcate»; atât timp cât se află la stână el era supus unei abstinenţe conjugale. Nici femeile n-aveau dreptul să vină la stână, căci persista credinţa că prezenţa lor ar dăuna bunului mers al oieritului[22], că «omu-i curat, muierea nu-i curată, ea face copii» (Vasilcău)[23].

Sacralitatea, nevinovăţia, productivitatea oii trebuiau protejate şi pe cale magică. Astfel au apărut mai multe obiceiuri, superstiţii, interdicţii, credinţe. Nu le vom nominaliza şi descrie, întrucât ele au fost deja incluse în câmpul de investigaţie al unor cercetători[24]. Vom menţiona doar că în nordul Moldovei la sfârşitul secolului trecut se mai păstra credinţa că povestitul toamna şi iarna la staulul (ocolul, târla) oilor poate să aducă cu sine naşterea unui mieluşel năzdrăvan, care va îmbla în fruntea oilor[25].

Deci oaia (mielul) simbolizează nevinovăţia, curăţenia şi sfinţenia, fapt ce explică sacrificarea ei cu diferite ocazii. Jertfirea oilor, mieilor a fost răspândită la vechii indieni, iranieni, romani, nemţi, slavi[26]. De Sf. Gheorghe, în sudul Basarabiei, era jertfit un miel, sângele căruia se scurgea într-o groapă; cu el se făcea copiilor pe frunte semnul crucii, iar carnea era mâncată de membrii familiei[27]. Carne de miel se mânca şi de Armindeni, la «iarbă verde». Atunci se bea şi vin roşu cu pelin (Covurlui, Neamţ, Suceava, Vaslui, Muntenia, Dobrogea)[28]. De Sf. Gheorghe se bea chiar sânge de miel negru «ca să nu se prindă vrăjile de oameni» (Râmnicu-Sărat)[29]. In Bucovina înspre ziua înmormântării se aduc în grădină mai multe oi sau berbeci, mai cu seamă negre, şi după ce au răsărit stelele, se face o groapă şi (...) dobitoacele aduse sunt tăiate pe marginea ei ca să se scurgă sângele într-însa. Capul şi pielea i se dau preotului, iar din carne se face mâncare pentru comândare[30]. Sângele ca izvor al vieţii, mai ales că provenea de la o fiinţă considerată sacră, trebuia pe cale magică efectiv să revitalizeze forţele omului şi ale pământului-mamă, dătător de viaţă. Grăitoare în acest sens este o colindă din jud. Galaţi: «Frumos gâtu-i tăiară/, (ciutei — *A. F.*). De-te sânge locului/ Şi mană pământului»[31].

Nu este exclus ca iniţial jertfa să fi fost îngropată, sângele (capul, mâna etc.) fiind, de fapt, un substitut al ei, presupunere făcută în baza unor date arheologice. In Oltenia, la Orlea (jud. Olt) la marginea fundului unei gropi a fost găsit un schelet de oaie, care fusese jertfită. Peste un strat de pământ (0,20 cm), care acoperea pietrele şi oaia, s-au aruncat două cadavre de sugari (gemeni monovitelini)[32]. La bulgari persista obiceiul de a pune la temelia unei clădiri ce se construia un miel sau un cocoş[33], tot aşa se proceda şi la greci. La danezi sub altarul bisericii era îngropat un miel[34]; la englezi sub temelia vechilor poduri s-au găsit oase de oi, amestecate cu oase de om. Romanii cu ocazia săr-

bătorii Ambarvalia sacrificau o scroafă şi o oaie, după o procesiune împrejurul câmpurilor[35].

Reminiscenţe ale jertfirii acestor animale pot fi considerate, credem, şi pomenile de oi ce se fac la înmormântare. După ce se da pământ şi se nivela groapa, se învârtea o oaie de trei ori împrejurul crucii, apoi se da de pomană unui copil sau unui neam. Dacă nu vroiai s-o duci la mormânt, o dai acasă. La mormânt puteai să dai şi o găină[36].

În perioada mai veche (cultura Sântana de Mureş) de cele mai multe ori o parte a animalului sacrificat (oaie — *A. F.*), era folosită concomitent şi pentru masa funerară şi astfel, fără prea multe cheltuieli se satisfăcea ritualul[37].

De cultul fecundităţii şi fertilităţii era legat şi berbecul. Încă în neoliticul timpuriu el era considerat animal magic aducător de prosperitate, închinat zeiţei-pasăre[38]. Folcloristul E. Agrigoroaiei consideră că mitul berbecului are originea în Sabazius şi e răspândit la mai multe popoare indo-europene[39]. Cele mai vechi imagini ale berbecului de la Sărata Monteoru datează din epoca bronzului (protome de berbec decorând toartele unei ceşti şi un fragment arhitectural modelat în argilă, reprezentând un cap de berbec stilizat). Imaginea berbecului era incizată pe monumente, pe unele vase cu atribute zoomorfe şi pe măsuţe-altar, fapt atestat în tezaurele geto-dacice. În cunoscuta scenă a sacrificiului berbecului de pe coiful de la Coţofăneşti, jud. Prahova (sf. primei epoci a fierului — *A. F.*) cercetătorii consideră că acel care îl oficiază este un preot, căci un personaj cu bonetă conică asemănătoare, cu o identitate mai cert stabilă, apare pe o diademă de aur de la Tyras.

Berbecul este prezent şi în imaginile cultice, de exemplu ca emblemă a unor divinităţi diverse (Agni, Hermes, Apollo, Ammon). În lumea dacică el a fost de asemenea animalul sacrificat focului domestic. Locul pe care îl ocupă berbecul în cultele sabaziace, dionisiace, metroace şi, mai ales, în cultul cavalerilor danubieni mărturiseşte despre însemnătatea lui în cultele şi credinţele dacice, inegală doar teoretic cu a altor animale. E posibil că de la focul domestic berbecul să fi ajuns, ca şi în alte zone ale lumii antice, şi zeu al marelui foc solar, după cum importanţa sa ar putea fi determinată de locul păstoritului între ocupaţiile populaţiei dacice[40].

Printre materialele paleofaunistice depistate la staţiunea dacică de la Răcătău—Bacău (aşezarea s-a dezvoltat între sec. III î. e. n.-sec. II î. e. n.) este şi un fragment de craniu de ovis mascul cu policheratie (cu patru coarne — *A. F.*). Animalul viu sau craniul acestuia, după moartea individului a fost folosit, după părerea noastră, ca element al unui ritual religios, pe coarne fixându-i anumite obiecte, probabil podoabe, ce jucau un rol definit în cultul respectiv. Credem că animalul a fost ales pentru a fi întrebuinţat în scopuri magice şi religioase, tocmai pentru că prezenta fenomenul de policheratie, anomalie, totuşi, destul de rară şi desigur, neînţeleasă de populaţiile primitive, care o socotea evident de origine supranaturală[41].

Animalul domestic cel mai răspândit în mediul rural românesc ca, de altfel, şi în cel euroasiatic — oaia sau berbecul — avea să atragă în modul cel mai deosebit atenţia creatoarelor din domeniul textilelor şi portului popular. De exemplu, numai într-o singură localitate din Valea Jiului (Uricani) în anul 1955, au fost înregistrate 11 variante ale motivului «coarnele berbecului». Acest motiv este foarte răspândit în Muntenia, Oltenia, Banat, Hunedoara, zonele carpatice, Dobrogea, Bucovina etc., fiind poate unul dintre cele mai vechi motive din ornamentele textilelor populare româneşti de pe ambele versante ale întregului nostru lanţ carpatic. Istoria artei populare îl atestă pentru trecut ca romb solar (...). De altfel, ornamentul «coarnele berbecului» are o mare vechime şi răspândire nu numai în ornamentica populară românească: îl întâlnim la o serie de popoare ale fostei U.R.S.S., în Horesmul antic, în China pe

timpul hanilor, la hunii migratori, la popoarele musulmane — şi la o serie de popoare europene[42].

Obiectele de artă populară create de meşterii din ţinuturile dunărene (...) poartă adeseori în suprastructura figurativă, sau în chiar concepţia formei, coarnele de berbec. Intre aceste obiecte reprezentări, un loc aparte are furca de tors cu coarne, întâlnită în mai toate zonele culturale din proximitatea Carpaţilor (...). Tot în mediul pastoral, coarnele de berbec apar la vase de lemn din nordul Moldovei. Poziţia deţinută în acest caz de coarne este aceeaşi pe care, încă din neolitic, o aveau protomele de berbec la vasele de ceramică cu neîndoielnice funcţii rituale. Realizate prin incizie sau pirogravură, coarnele de berbec apar, de asemenea, pe numeroase căuşe, păpuşare pentru caş, lăzi de zestre, şei, teci pentru brici etc., provenind din Bucovina, Vrancea, Maramureş, Vâlcea, Munţii Apuseni etc., atestând o străveche şi persistentă instalare a lor în repertoriul decorativ-simbolic al artei populare din această zonă europeană. Prezenţa coarnelor de berbec poate fi semnalată şi în ornamentul brodat al unor pieptare din diverse părţi ale Moldovei[43].

Ca semne apotropaice coarnele berbecului sunt întâlnite pe tipare de caş, glugi (Vrancea)[44], pe ştergare de podoabă, ouă încondeiate (Bihor), pe catrinţe (Muscel)[45]. Motivul «coarnele berbecului» se întâlneşte şi în broderia populară românească[46]. Berbecul era considerat apărătorul locuinţei şi anexelor gospodăreşti. In jud. Olt bordeiele aveau la intrare un gârlici cu acoperişul sprijinit la mijloc de o grindă ieşindă — pe o figură căreia copiii îi ziceau berbecul[47]. In Harghita pe stâlpul unei şure au fost sculptate coarnele berbecului[48].

Legătura berbecului cu cultul fecundităţii o găsim şi în unele obiceiuri nupţiale ale românilor din Turcia europeană. In seara, înainte de cununie, rudele şi amicii duc câte o pită la casa mirelui şi la casa miresei, iar rudele apropiate ale acestuia... ale mirelui — daruri de mâncare compuse dintr-un berbec tăiat, un colac mare... In unele locuri berbecul tăiat se trimite mirelui sâmbătă seara, iar colacul şi vinul luni dimineaţa[49].

Berbecul este de asemenea animal de sacrificiu, de pomană, erou principal în basmele populare, ca Arete în «nunta oilor» etc.[50].

De cultul oii, la indo-europeni era legată şi sacralitatea lânii, produs atât de necesar în gospodărie[51]. Lâna, simbol al prosperităţii, în spiritualitatea vechii Europe apare pe greutăţile de ţesut şi pe figurile zeiţei-pasăre[52]. Acest produs avea şi funcţia curativă, întrucât el nu conţinea microbi şi alte organisme dăunătoare. La concluzia respectivă au ajuns savanţii australieni[53]. Lâna este folosită în medicina populară, în descântece. In Vlaho-Clişura (Macedonia) se descântă «de vazmo» (durere de ochi şi de dinţi), ştergând ochii pacientului cu floci de lână, înmuiaţi în urină, şi zicând: «...Până să mă spurci tu, am să te spurc eu, căci sunt botezat, căci sunt miruit şi nu pot să sufăr». In alte descântece spurcarea se face cu baligă[54].

Contra reumatismului era bine să stai cu picioarele sau chiar să te culci în apa în care se opărea lâna[55]. Românii din unele părţi din Bucovina iau lâna, astfel după cum s-a tuns de pe oi, fără ca să spele şi să se ducă usucul de pe dânsa, o pun câte oleacă ici-colea în nişte hârburi lângă pâinea din hambar sau unde se află şi apoi îi dau foc ca să ardă. In urma acesteia gărgăriţele, neputând suferi mirosul ce iese din lână, fug în toate părţile[56]. De funcţiile curative ale lânii ţine şi obiceiul punerii nou-născutului pe o piele de oaie sau pe un cojoc întors pe dos. Drept rezultat, copilul e liniştit, întrucât conform părerii savanţilor şi medicilor australieni, în lână se formează o pernă de aer, care apără de transpiraţie şi uscăciune pielea fină a pruncului[57]. Cu timpul această practică empirică, pierzându-şi sensul iniţial, a căpătat un caracter magic. In cadrul ei prezentă este şi magia verbală. Astfel, uneori botezul se face după o lună şi chiar două luni de la naştere. Sâmbătă seara sau

duminică dimineaţa vin naşii să ia copilul la botez. Aştern în mijlocul casei un cojoc, aşează copilul gol pe el şi-i pun câţiva lei pe frunte spunând: «Luăm copchilul păgân şi-l aducem creştin» (Talmaz). La Tudora, aşează copilul pe cojoc «ca să aibă multe oi ca-n vechime»[58]. În altă localitate se spune: «Cum e acest cojoc flocos, aşa să fie hinu norocos»[59].

Pielea de oaie sau cojocul erau folosite şi cu alte ocazii. La nuntă mirele şi mireasa erau aşezaţi pe un cojoc. În acelaşi mod se proceda şi în cazul când cineva murea greu[60]. Un cojoc era pus jos şi bătut cu bâtul atunci când se credea că a fost luată mana, «porneala oilor»[61]. Piatra era alungată de un pietrar dezbrăcat în piele goală şi cu cojocul întors pe dos...[62] etc.

Pielea de oaie (de animal în genere) are multe întrebuinţări în magia populară: ea produce somn liniştit, curăţă de păcate, contribuie la vindecarea diferitelor boli[63]. Spre exemplu, când ai vânătăi pe corp se recomandă ca să pui pe locul cu pricina o piele nesărată de miel, cârlan, oaie, căci ea «scoate, trage negreaţa, răutatea». Proprietăţi curative are şi laptele, zerul nefiert (pentru boli la plămâni), zerul încălzit, apa în care opăreşti lâna, baliga caldă (pentru reumatism). Copilul răcit era pus chiar în burduhanul cu baliga caldă. Aceste practici empirice de lecuire au cunoscut o frecventă întrebuinţare şi o largă răspândire.

Cei slabi care mănâncă şi nu se mai îngraşă şi cei ofticoşi să facă scăldătură de zer, să spele cămaşa în zer şi să bea dimineaţa zer. «Să aştepţi până ţi-e foame şi atunci să bei zărul, că omul e ca oala, când e unsă cu unt şi o mai ungi, untul stă deasupra, când e uscată şi o ungi, untul intră în ea» (jud. Iaşi). Untul de oaie rânced şi praful de puşcă amestecate la un loc se unge la râie (...). Pentru tăieturi se face alifie, topindu-se la un loc său de oaie albă cu răşină, tămâie şi ceară. Prapur de oaie se încălzeşte şi se pune pe pieptul celor bolnavi de tusă seacă cu durere de piept (jud. Muscel). Pentru limbrici se ia urdă dulce, se prăjeşte şi se mănâncă goală, nesărată, pe inimă goală[64].

Sângele de oaie, amestecat cu săpun şi cu baligă de cal roşu, fiert laolaltă în vin alb şi căruia i se adaogă apoi untdelemn sau untură proaspătă, se recomandă, într-un manuscris de la sfârşitul veacului al XVII-lea, ca leac pentru scrântituri[65].

Oilor le revine un anumit loc şi în fixarea semnelor naturii. Când berbecii se bat cap în cap sau oile nu-şi găsesc locul — fac a ploaie; când se culcă pe dâmburi, vestesc vreme bună; dar când se culcă pe lângă stână, e semn de vreme rea; când iese din adăpost şi se îndreaptă spre colinele încă înzăpezite, e semn că direcţia vântului se schimbă şi omătul se topeşte; după cum dorm oile (grămadă sau risipite), va fi şi iarna, respectiv grea sau uşoară (Vaslui)[66].

Viaţa pastorală implică o legătură continuă şi variată între om şi animal, în funcţie şi de anotimp. Astfel, şi la poporul român nord-dunărean sau sud-dunărean, se constată deseori cazuri când câte o vită sau chiar mai multe îşi petrec nopţile de iarnă sub acelaşi acoperiş cu stăpânul lor. Afinitatea sufletească între om şi animal şi-a găsit reflectare într-un bocet bucovinean: «Zbiară oile-n perdele/, Şi casa-i plină de jele/, şi rag vacile-n ocol-/ Casa e plină de dor/ Scoală bădicuţă, scoală/ Şi-i ieşire pân afară,/ Să vezi oile cum zbiară/ Toate din sălaş afară/, Şi-i ieşire până-n larg/ Să vezi vacile cum rag/ Că nu rag de dor de fân/ Numai dup-al lor stăpân» [7].

Aşadar, oaia, ca unul din cele mai vechi şi mai blânde animale domestice, l-a îmbrăcat, l-a hrănit şi l-a lecuit pe om. Datorită acestui fapt, ţăranii o consideră fiinţă sfântă şi purificatoare a spaţiului de viaţă. Drept urmare, animalul respectiv este adeseori sacrificat. Jertfa trebuie să condiţioneze pe cale magică rodnicia pământului, sporul turmei şi, respectiv, al bunăstării materiale.

E de subliniat şi legătura dintre berbec şi cultul fecundităţii şi fertilităţii. Berbecul îndeplineşte în tradiţia şi arta populară şi unele funcţii apotropaice; el este animal de sacrificiu, de pomană etc.

Note

[1] R. Delort, *Animalele şi istoria lor*, Bucureşti, 1993, p. 390—391.
[2] V. Kernbach, *Dicţionar de mitologie generală*. Bucureşti, 1989, p. 430; Th. Simenschy, Gh. Ivănescu, *Gramatica comparată a limbilor indo-europene*, Bucureşti, 1981, p. 454.
[3] Г. В. Гамкрелидзе, В. В. Иванов, *Индоевропейский язык и индоевропейцы*, Тбилиси, с. 581.
[4] S. Haimovici, *Creşterea animalelor la geto-daci (sec. IV î.e.n. sec. I e.n.) din Moldova şi Muntenia*, în *Thraco-Dacica*, tomul VII, 1—2, 1987, p. 149.
[5] *Folclor păstoresc*. Alcătuirea, prefaţa şi comentariile de E. Junghietu şi A. Furtună, Chişinău, 1991, p. 253.
[6] Informaţie de teren. Inf. Furtună Maria a lui Ion, n. 1924, col. A. Furtună (mai departe I.T.).
[7] I.T.— Ţaul—Dondueşeni. Inf. L. Garbuz, 80 de ani, col. A. Furtună.
[8] I.T. Gruşevo—Criuleni. Inf. M. Mina, 76 de ani, col. A. Furtună.
[9] I.T. Zolotievca—Căuşeni, Inf. I. T. Muncescu, n. 1927, col. A. Furtună.
[10] I.T. Lăpuşna—Hânceşti, Inf. Clementi P. Moşneagu, n. 1924, col. A. Furtună; Tigheci—Leova, Inf. Alexandru Leviţchi, 74 de ani, col. A. Furtună.
[11] O. Bârlea, *Mică enciclopedie a poveştilor româneşti*, Bucureşti, 1976, p. 268—269.
[12] I. Candrea, *Iarba fiarelor*, Bucureşti, 1928, p. 65.
[13] A. Culea, *Datini şi muncă*, Bucureşti, 1943, p. 786.
[14] T. Găluşcă-Cârşmariu, E. Milicescu, N. Saramandu, T. Naie, *Mioriţa la dacoromâni şi aromâni* (Texte folclorice), Bucureşti, 1992, p. 340.
[15] A. Culea, *op. cit.*, p. 786.
[16] Th. Capidan, *Macedoromânii*. Etnografie. Istorie. Limbă. Bucureşti, 1942, p. 77.
[17] V. Kernbach, *op. cit.*, p. 430.
[18] A. Gorovei, *Descântecele românilor*, Bucureşti, 1931, p. 242.
[19] M. Coman, *Mitologia populară românească*, II. *Vieţuitoarele văzduhului*, Bucureşti, 1988, p. 112—113.
[20] I. Muşlea, O. Bârlea, *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, Bucureşti, 1970, p. 165.
[21] S. Fl. Marian, *Nascerea la români*, Bucureşti, 1892, p. 27; O. Bârlea, *op. cit.*, p. 153.
[22] T. Găluşcă-Cârşmariu, E. Milicescu, T. Nae, *ibidem*, p. XII; A. Furtună, *Folclor păstoresc*, p. 23. А. Фуртунэ, *Овцеводство у молдаван в XIX—нач. XX вв.* (историко-этнографический аспект, Кишинев, 1989, с. 64—65.
[23] Gh. Pavelescu, *Aspecte din spiritualitatea românilor transnistreni*, Craiova, 1994. p. 10.
[24] M. Coman, *Mitologie populară românească*. I. *Vieţuitoarele pământului şi ale apei*, Bucureşti, 1986, p. 21—26; A. Furtună, *ibidem*, p. 55—56; D. Dan, *Stâna la românii din Bucovina*, Cernăuţi, 1923; S. Fl. Marian, *Sărbătorile la români*, III, Bucureşti, 1901. T. Găluşcă-Cârşmariu, t. V—XXXVII etc.
[25] Gr. Botezatu, *Poveştile*, în *Creaţia populară. Curs teoretic de folclor românesc din Basarabia, Transnistria şi Bucovina*, Chişinău, 1991, p. 470.
[26] Т. В. Гамкрелидзе, В. В. Иванов, *ibidem*, п. 581 Н. В. Покровский, *Церковная археология*, Петроград, 1916, с. 8—9.
[27] A. Furtună, *ibidem*, p. 58—59.
[28] A. Fochi, *Datini şi eresuri populare de la sfârşitul secolului al XIX-lea. Răspunsurile la chestionarele lui N. Densuşianu*. Bucureşti, 1976, p. 18, 19, 20, 22.
[29] I. Muşlea, O. Bârlea, *Ibidem*, p. 471.
[30] O. Buhociu, *Folclorul de iarnă, zorile şi poezia păstorească*, Bucureşti, 1979, p. 409.
[31] L. Cireş, Colinde din Moldova, în Caietele Arhivei de Folclor, V, Iaşi, 1984, p. 68.
[32] Comşa A., *Date cu privire la structura antropologică şi la unele ritualuri funerare la geto-daci* (sec. VI î.e.n. — I e.n.) *Thraco-Dacica*, tomul XII, 1—2, 1991, p. 156.
[33] Gh. Ciaşianu, *Superstiţiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi şi nouă*, Bucureşti, 1974, p. 38.
[34] Э. Тэйлор, *Первобытная культура*, М., 1939, с. 61.
[35] G. Ciaşianu, *ibidem*, p. 26, 40.
[36] I. T. Giurgiuleşti—Vulcăneşti, Inf. L. C. Lungu, 79 de ani, col. A. Furtună; I. Ciubotaru, *Ceremonialul funerar în Moldova*, în *Anuarul de Folclor*, 1987, V—VII, p. 263.
[37] S. Haimovici, *Studiul materialului paleofaunistic depus ca ofrande în mormintele din necropola birituală de la Mihălăşeni* (jud. Botoşani) *aparţinând culturii Sântana de Mureş* (sec. IV e.n.) (Hierasus, *Anuarul muzeului judeţean Botoşani*, VII—VIII, 1989, p. 254.
[38] M. Gimbutas, *Civilizaţie şi cultură*, Bucureşti, 1989, p. 80, 97.
[39] E. Agrigoroaiei, *Ţara neuitatelor constelaţii, Folclor arhaic românesc*, Iaşi, 1981, p. 166.

[40] R. Florescu, H. Daicovici, U. L. Roşu, *Dicţionar enciclopedic de artă veche a României, Bucureşti*, 1980, p. 58; D. Berciu, *Arta traco-getică*, Bucureşti, 1969, p. 168; R. Vulcănescu *Mitologie română*, Bucureşti, 1987, p. 519; S. Sanie, *Plastica şi unele aspecte ale cultelor şi credinţelor geto-dacice*, în *Studii dacice*, Cluj-Napoca, 1981, p. 187; S. Sanie, *Viaţa spirituală a geto-dacilor*, în *Mitropolia Moldovei şi Sucevei*. Revista oficială a arhiepiscopiei Iaşilor şi a episcopiei Romanului şi Huşilor, 1980, an. LVI, nr. 6—8, p. 507; D. Berciu, *Tulpina multimilenară a unei civilizaţii*, în *Strămoşii poporului român geto-dacii şi epoca lor*, Bucureşti, 1980, p. 55; D. Tudor, *Cultul cavalerilor danubieni (Strămoşii...*, p. 185; V. Cirimpei, *Un izvor al culturii naţionale)*, în *Sigma*, 1991, nr. 2, p. 57.

[41] S. Haimovici, *Un craniu de berbec cu policheratie din aşezarea dacică de la Răcătău*, în *Arheologia Moldovei*, 1985, X, p. 97—98.

[42] N. Dunăre *Ornamentica tradiţională comparată*, Bucureşti, 1979, p. 92.

[43] C. Prut *Calea rătăcită. O privire asupra artei populare româneşti*, Bucureşti, 1991, p. 66, 67.

[44] T. Bănăţeanu, G. Stoica, *Zona etnografică Vrancea*, Bucureşti, 1988, p. 90.

[45] N. Dunăre, *ibidem*, fig. 28, 29, 30.

[46] N. Dunăre, *Broderia populară românească*, Bucureşti, 1985, p. 80.

[47] D. Caracostea, O. Bârlea, *Problemele tipologiei folclorice*, Bucureşti, 1971, p. 164.

[48] N. Dunăre, *Ornamentica...*, p. 32.

[49] I. Nenițescu, *De la românii din Turcia europeană*, Bucureşti, 1895, p. 154.

[50] R. Vulcănescu, *ibidem*, p. 519.

[51] T. V. Gamcrelidze, V. V. Ivanov, *ibidem*, p. 582.

[52] M. Gimbutas, *ibidem*, p. 90.

[53] *Krestianka*, 1990, nr. 7.

[54] L. Cireş, L. Berdan, *Descântece din Moldova. Texte inedite*. (Caietele Arhivei de folclor. II, Iaşi, 1982, p. 128, 129, 146; A., Gorovei, *ibidem*, p. 154, 93.

[55] A. Furtună, *ibidem*, p. 76.

[56] S. Fl. Marian, *Insectele în limba, credinţele şi obiceiurile românilor*, Bucureşti, 1903, p. 93.

[57] *Krestianka*, 1990, nr. 7.

[58] P. Ştefănucă, *Cercetări folclorice pe valea Nistrului de jos*. Anuarul Arhivei de Folclor, IV. B, 1937, p. 80, 91.

[59] I. Ţipordei, *Абаклыджаба село Бендерского уезда*, în (*Кишиневские епархиальные ведомости*, 1873, XVI, c. 613).

[60] P. Ştefănucă, *ibidem*, p. 86; P. Ştefănucă, *Folclor din judeţul Lăpuşna*, (Anuarul Arhivei de folclor. 1933, II, p. 103, 105; Д. К. Зеленин... *Восточнославянская этнография*, М., 1991, с. 345.

[61] A. Furtună, *ibidem*, p. 64; T. Herseni, *Probleme de sociologie pastorală*, Bucureşti, 1941, p. 61.

[62] E. Niculiţă-Voronca, *Datinile şi credinţele poporului român*, vol. I, p. III, Cernăuţi, 1903, p. 801.

[63] I. Taloş, *Mioriţa şi vechile rituri funerare la români*. Anuarul Arhivei de folclor, III—IV, 1983, p. 21.

[64] N. Leon, *Istoria naturală medicală a poporului român*, Bucureşti, 1903, p. 269 (99).

[65] I. Candrea, *Folclorul medical român comparat*. Privire generală. Medicina magică. Bucureşti, 1944, p. 25.

[66] A. Furtună, *ibidem*, p. 65; A. Fochi, *ibidem*, p. 281; T. Găluşcă-Cârşmariu, E. Milicescu, N. Saramandu, T. Nae, *ibidem*, p. 357.

[67] T. Papahagi, *Mic dicţionar folcloric*, Bucureşti, 1979, p. 47—48.

VALENTIN ZELENCIUC

OBICEIUL AGRAR DRĂGAICA—SÂNZIENELE

La popoarele, ocupaţia principală a cărora era agricultura, ritualurile obiceiurilor calendaristice aveau scopul asigurării roadei viitoare, a belşugului şi bunăstării materiale. Din ele fac parte: petrecerea iernii, invocarea primăverii, acţiunile magice de la începutul aratului, obiceiurile din perioada pârguirii spicoaselor. Ciclul obiceiurilor agrare de primăvară şi de vară se încheia cu ritualurile secerişului: Drăgaica (Sânzienele), Barba, Cununa. Între ele se evidenţiază într-o formă spectaculoasă obiceiul Drăgaicei, având şi o altă denumire Sânziene, peste care s-a suprapus sărbătoarea creştină ziua naşterii Sfântului Ioan Botezătorul.

În lucrarea de faţă ne propunem o analiză a acestui obicei.

© Valentin Zelenciuc, 1997.

Drept surse ne-au servit istoriografia problemei în discuţie şi materialele propriilor investigaţii de teren în raioanele Republicii Moldova.

Datinile populare sunt strâns legate de concepţia despre lume a oamenilor. Schimbarea condiţiilor de viaţă socială, renovarea concepţiei despre lume duc la evoluţia obiceiurilor. Deseori în procesul de transformare a unui obicei conţinutul se schimbă, păstrându-se doar forma. De aici rezultă necesitatea de a studia obiceiurile în plan evolutiv, urmărind etapele de dezvoltare a lor. Sunt atestate cazuri când formele moderne ale obiceiurilor se deosebesc în mod esenţial de cele iniţiale.

Interesul ştiinţific faţă de obiceiurile calendaristice a luat naştere în sec. al XVIII-lea. Cea dintâi menţionare a obiceiului Drăgaicei (Sânzienilor) aparţine lui Dimitrie Cantemir[1]. «În timpul când încep să se coacă semănăturile, se adună la un loc toate fetele ţăranilor de prin satele, ce sunt prea aproape şi aleg pe cea mai frumoasă dintre dânsele şi-i pun numele Drăgaica şi cu mare tovărăşie merg cu dânsa prin ţarini, împodobind-o cu cunună împletită de spice şi basmale multe şi-i dau în mâinile sale cheile de pe la şurile (sau grajdurile) lor; şi Drăgaica aceasta într-acest scop împodobită, cu mâinile întinse şi cu basmalele legate asupra vântului ca şi când ar zbura, merge acasă de la ţarini şi umblă prin toate satele tovarăşilor săi, cântând împreună cu toate tovarăşile sale, care de multe ori o numesc pe dânsa soră; se străduiesc după cinstea aceasta, măcar deşi sunt ele obişnuite să cânte totdeauna cum că aceea care se face în chip de Drăgaică, nu poate să se mărite până după trei ani»[2].

Există puţine descrieri ale acestui obicei. În primul rând, trebuie de menţionat Răspunsurile la chestionarele lui Bogdan P. Hasdeu, ale lui Nicolae Densuseanu şi ale lui Teodor D. Speranţia. Primele două se referă la perioada anilor '80—'90 ai sec. al XIX-lea, materialele colectate de Th. D. Speranţia oglindesc credinţele existente în primul deceniu al sec. al XX-lea[3].

Materialele cercetate arată că noţiunile *Drăgaica* sau *Sânziene* semnificau sărbătoarea de la 24 iunie. În Muntenia (Brăila) se alegea una sau mai multe fete (2—4—6—9), care se făceau «Drăgaice»[4]. O parte din ele erau îmbrăcate bărbăteşte, se înarmau cu coase şi, formând cete, «se luptau» la răspântii, până când unele din ele le învingeau pe celelalte[5].

În Dobrogea «se îmbrăcau două fete mari, una în costum bărbătesc, cu numele Drăgan, şi alta în costum femeiesc, zisă Drăgaica»[6]. Tot acolo există şi o altă variantă: «5 fete cu un steag împodobit cu basmale, usturoi, spice de grâu şi ierburi, umblă pe la casele oamenilor, cântând şi jucând»[7].

În ceea ce priveşte Basarabia, există o descriere a Drăgaicei, publicată în 1850 de G. Olofson în limba rusă: în ziua de Sf. Treime la răsăritul soarelui se adunau toate fetele din satul Chirchăieşti, judeţul Tighina lângă o movilă, care purta denumirea «movila Drăgaicelor». Acolo ele alegeau două fete — una purta vestimentaţie bărbătească, punându-i-se pe cap o căciulă împodobită cu spice verzi şi o numeau Drăgan, iar cealaltă — Drăgaica. Tot alaiul se ducea în sat şi, oprindu-se lângă o casă, începea a dansa sub acompanierea unui cântec. Stăpânul casei trebuia să iasă în faţa fetelor. Cea care se numea Drăgan îi arunca o batistă sau o năframă, în care stăpânul casei punea câteva parale şi o înapoia fetei. Fetele repetau dansul în faţa fiecărei case şi, cutreierând satul, împărţeau banii primiţi, pe care îşi cumpărau salbe. După cum a remarcat Olofson, acest obicei pe vremea lui s-a păstrat numai în satul Chirchăieşti, dar şi acolo era pe calea dispariţiei. Informaţiile au fost colectate în anul 1843[8]. Din descrierea aceasta se vede că varianta din sudul Basarabiei avea foarte multe afinităţi cu cea din Dobrogea.

O altă denumire a obiceiului Drăgaica sunt Sânzienele. Deşi în ateştările vechi se afirmă că aceste două denumiri se referă la unul şi

același obicei, totuși fiecare își are conținutul propriu. Să vedem care sunt acțiunile și credințele specifice Sânzienelor. Personajele principale ale obiceiului erau fetele. Se poate de spus, ca și în cazul Drăgaicei, că avem de-a face cu un obicei feminin. Flăcăii care le însoțeau jucau un rol secundar.

Fetele culegeau în câmp flori de sânziene, din care împleteau cununi, cu ajutorul cărora făceau pronosticuri: în Moldova (Neamț) «a cui floare s-a veștejit până dimineață, acela moare mai repede»[9]. În Transilvania se aruncau cununi pe casă: «Dacă cununa se oprește pe acoperiș, este semn că posesoarea acesteia sau acea pentru care s-a menit, va avea bucurii, îi va merge bine; dacă, dimpotrivă va cădea, este un semn vădit pentru acele, că le va merge rău, sau poate chiar că vor muri»[10].

În Moldova, Muntenia, Transilvania florile de sânziene erau folosite pentru tratarea diferitelor boli: friguri, guturai, răceală și lingoare, poceală[11]. În Moldova (Tecuci): «În noaptea de Sânziene unele femei se spală pe tot corpul, apoi se duc în pielea goală pe câmp de culeg buruieni, cu care se servesc pentru a se vindeca de boli în cursul anului»[12]. Ziua de Sânziene era considerată bună pentru culegerea ierburilor de leac. În majoritatea regiunilor românești afară de drăgaică și sânziene se culegeau cicoarea, cimbrișorul, drobița, usturoiul, sulfina. Calități deosebite se considera că au numai plantele adunate în această zi. Prin Banat era răspândită credința că pe la miezul nopții spre Sânziene înflorește iarba fiarelor, cu care se poate descuia orice încuietoare[13].

Informații despre sărbătoarea Sânzienelor în Basarabia au fost atestate de către P. Sârcu, P. Ștefănucă, Ol. Constantinescu, I. Stoian. Lucrarea lui P. Sârcu «Despre obiceiurile românilor basarabeni» a fost publicată în 1913 în limba rusă, după moartea sa. Născut în satul Strășeni, P. Sârcu a absolvit școala parohială de pe lângă mănăstirea Căpriana. Cunoscând bine satele din zona Codrilor, P. Sârcu a colectat un material bogat despre viața țăranilor la sfârșitul sec. al XIX-lea, pe care îi numea «români basarabeni». Descriind obiceiurile populare, P. Sârcu a menționat o superstiție legată de ziua Sânzienelor: «În noaptea spre Sânzieni se poate obține un gălbenaș de neînlocuit. Pentru aceasta este necesar să înconjori la miezul nopții biserica de trei ori, ținând în mână un sac, în care se află un motan negru. Atunci de sub pământ va apărea un strigoi, de la care trebuie de cerut gălbenașul»[14].

Informații despre obiceiurile Sânzienelor conțin lucrările distinsului etnograf și folclorist basarabean Petre Ștefănucă, care a cercetat în anii 1932—1935 o microzonă etnografică în partea dreaptă a Nistrului de Jos. Ca și predecesorul său P. Sârcu, P. Ștefănucă nu pomenește de obiceiul Drăgaica, ceea ce denotă dispariția lui. Totuși el menționează că a doua parte a obiceiului, numită Sânziene (Sânzănii, Sâmdzănii) pe vremea lui era răspândită și bine cunoscută. «La Sândzănii iară slujbî înainti și unii fimei scote hainili afarî sî nu li roadî moliili... La Sâmdzănii, pi vechi saltî soarili'n șeri. La Sâmdzănii pui o găliatî cu apî când răsari soarili și vedz cî saltî soarli'n șeri. Ieu am pus pi nou (stilul nou) și n'o săltat, da pi vechi o săltat»*[15].

În 1936 a văzut lumina tiparului cartea «Din datina Basarabiei». Autorii ei Olimpiu Constantinescu și Ion Stoian, care au prelucrat materialele etnografice și folclorice, adunate în diferite județe ale Basarabiei de către elevii Școlii de Învățători «Mihai Viteazu» din Chișinău, în «Cuvânt înainte» scriau: «Privind acum structura sufletească a poporului român, vom observa cu încredere câteva note de seamă, ce-l disting în mijlocul neamurilor înconjurătoare. Este tradiționalismul său, păstrarea cu sfințenie a datinilor străbune»[16].

În carte atestăm informații și despre obiceiul Sânzienelor. În ziua de

* Pe stil nou (grigorian), care a fost introdus în România în 1924, sărbătoarea Sf. Ioan Botezătorul se marca în ziua de 7 iulie.

24 iunie se aduce din pădure iarbă, frunze de nuc, sulfină înflorită şi, mai ales, flori galbene, numite sânziene şi se presară prin casă (Gordineşti—Hotin; Curleni, Seseni, Brânzenii Vechi, Orhei; Şistaci—Soroca; Sadova, Sireţi, Durleşti—Lăpuşna)...

Zestrea fetei este scoasă afară în mijlocul ogrăzii, iar în locuinţă se presară florile de sânziene, ca să nu se apropie necuratul (Cepeleuţi—Hotin). Pe alocuri, florile presărate prin casă se lasă o săptămână şi apoi se strâng, căci sunt bune de leac (Popeasca—Tighina). Nu numai locuinţa şi interiorul ei se împodobesc cu flori de sânziene, ci şi oamenii. Fetele se împodobesc, ca să se mărite mai degrabă (Ustia—Orhei), iar seara pun florile sub cap, ca să viseze ursitul (Mileştii Mici—Lăpuşna). Chiar şi bărbaţii şi femeile măritate poartă aceste flori la brâu (Vărzăreşti, Codru Lăpuşna). Se pun şi în scăldătoarea pruncilor, deoarece se crede că aceste flori au puteri binefăcătoare asupra sănătăţii, ele fiind purtate la sân de zâne şi îngeri (Valea Perjei—Tighina)[17].

În anii patruzeci cercetarea obiceiurilor populare a fost suspendată, fiind continuată abia la sfârşitul anilor cincizeci de către Filiala Moldovenească a Academiei de Ştiinţe a U.R.S.S. De atunci a început colectarea sistematică a datelor privind sărbătorile şi obiceiurile populare, această activitate intensificându-se, mai ales, în anii şaizeci, când în cadrul Academiei de Ştiinţe a R.S.S.M. a fost fondată Secţia de etnografie şi studiere a artelor. În continuare prezentăm materiale de teren referitoare la obiceiul Drăgaica—Sânziene, colectate în raioanele Republicii Moldova de către autorul articolului în anii 1960—1980*.

Drăgaica. «Această zi în trecut era considerată ziua horei fetelor. Fetele plăteau muzica. Seara înspre Drăgaică aduceau acasă scai-boroscai. Îi retezau vârfurile şi-l puneau la streşina casei. Dimineaţa se uitau dacă este înflorit. Dacă scaiul înflorea, se spunea că fata va avea noroc şi se va mărita degrabă. În prezent acest obicei este complet uitat» (Crihana Veche—Cahul, 1983)[8].

«În această zi era hora fetelor. Banii pentru muzicanţi îi plăteau fetele. Flăcăii erau cămăraşi, strângeau banii de la fete şi tocmeau muzicanţii pe toată vara. În prezent acest obicei este uitat (Brânza—Vulcăneşti, 1983)[19].

«De Sânziene se organiza hora fetelor, numită «Drăgaica». Fetele năimeau lăutari. Care din fete nu plătea în această zi, nu era primită la horă» (Vadul lui Isac—Vulcăneşti, 1980)[20].

«În ziua de 24 iunie se strâng sânziene. Petalele florii se pun în ulei de răsărită şi cu acest leac se fac diferite oblojeli. De această sărbătoare se organizează hora fetelor, care se numeşte «Drăgaica». Fetele plăteau muzica, ca şi cum erau «cămăraşi». (Baurci Moldovenesc—Cahul, 1980)[21].

Aceste informaţii despre obiceiul Drăgaica, deşi colectate mai târziu, se refereau la perioada anilor 1920—1930. Dar acest obicei îşi pierduse deja sensul iniţial, precum şi forma. Obiceiul se transformase într-un bal al fetelor. În această formă redusă era atestat doar în Valea Prutului de Jos.

Sânzienele. «Începând cu această zi se întoarce vremea. Se măresc nopţile şi se micşorează zilele. Fetele îşi făceau coroniţe de sâmzănii. Se scoteau hainele afară, să nu le mănânce moliile» (Hansca—Ialoveni, 1969)[22].

«Femeile aduceau din pădure flori de sânzănii şi le puneau în casă la păretar. Mai pe urmă le fierbeau în apă şi se spălau pe cap. Se spune că dacă fetele se spală cu sâmzănii, ele se vor căsători în curând. Se spală şi femeile, ca să nu le lepede bărbatul» (Văsieni—Ialoveni, 1978)[23].

* Materialele au fost colectate în cadrul expediţiilor etnografice, organizate în anul 1958 de către Secţia de etnografie a Institutului de Istorie, iar începând cu anul 1969, de către Secţia de etnografie şi studiere a artelor. În anii 1970—80 la investigaţiile de teren, sub conducerea lui V. Zelenciuc, au participat la studenţii de la Facultatea de istorie a Universităţii de Stat din Chişinău.

«Această sărbătoare este în postul Sânchetrului. În această zi nu se lucrează. Petalele galbene ale florii acestei plante se strâng şi după ce sunt sfinţite la biserică, se folosesc la lecuirea diferitelor boli, cu ele se fac oblojeli» (Filipeni—Leova, 1980)[24].

«În ziua de 24 iunie se strâng petale de sânziene, apoi ele sunt sfinţite la biserică şi se pun în ulei de răsărită. Aceste leacuri se folosesc pentru anumite oblojeli, bube» (Lărguţa—Cantemir, 1980)[25].

«Se crede, că în ziua de 24 iunie preoţii au hotărât să-l dezgroape pe Ioan Botezătorul din ţinterim şi să-i aducă corpul în biserică. Oamenii au venit şi au adus flori, ce se numesc sânziene. Numirea lor se trage de la zâna lor — Sânziene. În această zi se scoate zestrea din casă, să n-o mănânce moliile. De acum nu mai cântă cucul» (Ciuciuleni—Nisporeni, 1974)[26].

«La Sânziene se pun flori de sânziene în casă. Tot în această zi se strâng şi alte buruiene de leac din pădure şi de pe câmpuri. Femeile strângeau cânepă aşa verde cum era, făceau un mărunchi, stricau câteva ouă şi ungeau cu ele cânepa, ca să meargă bine peste an: şi la rodit, şi la prelucrat. Ducându-se la biserică, pe lângă sânziene duceau şi cânepă. O dată cu dispariţia cânepei, a dispărut şi acest obicei» (Bălăşineşti—Briceni, 1974)[27].

«De Sânziene, se spune, că pe cer apare Găinuşa. Pun flori de sânziene în casă la păretari, care apoi se folosesc în apă, unde-ţi speli capul. De sânziene nu se lucrează în casă şi nu se spală, c'apoi moliile îţi mănâncă hainele. Tot din această cauză nu se poate să îmbraci în această zi haine noi. De Sânziene este păcat să mănânci carne» (Larga—Briceni, 1974)[28].

«Sânzienele sunt considerate o sărbătoare, după care din vremuri străvechi se orientau cu treieratul. După Sânziene se ieşea la strânsul orzului, căci el se coace mai devreme. De Sânziene se strâng buruiene de leac» (Baraboi—Donduşeni, 1982)[29].

«În această zi oamenii se duc la biserică şi sfinţesc vişine. Cei bătrâni până atunci nu mănâncă vişine. Abia după ce le sfinţeau, ei le mâncau şi le uscau pentru iarnă. Acum această tradiţie puţini o respectă» (Sudarca—Donduşeni, 1985)[30].

«De la Sânzieni se scaldă soarele. Când răsare, el de 3 ori iese şi se ascunde înapoi după orizont. Apoi, se spune, că orizontul se înroşeşte, parcă se formează un prosop, cu care se şterge. În acest timp oamenii scot afară prosopul, care a fost pe corzină la sfinţit pasca, pentru ca soarele să se şteargă cu el» (Hârbova—Ocniţa, 1981).

«De Sânzănii se mănâncă mere, se dau mere de pomană» (Trebujeni—Orhei, 1984)[32].

«Până în această zi nu se mănâncă mere. De Sânziene se sfinţesc merele şi se dau de pomană. (O dată cu merele în această zi se sfinţeau şi flori» (Săiţi—Căuşeni)[33].

«Ziua de Sânziene se socoate prima zi de toamnă. Sărbătoarea se ţine de înec. Se strâng flori numite sânziene» (Crăşcăuţi—Donduşeni, 1988)[34].

Care este originea şi semnificaţia obiceiului Drăgaica—Sânziene? D. Cantemir a lansat ipoteza că Drăgaica este o întruchipare a patroanei holdelor, zeiţa romană Ceres («aceasta se înţelege Ceres»)[35]. Această idee este susţinută şi de unii etnografi şi folclorişti contemporani. Comentând originea Drăgaicei, Ovidiu Bârlea opinează că «Drăgaica pare o rămăşiţă din practicile antice, prin care zeităţile protectoare ale recoltelor erau solicitate să apere lanurile»[36]. Originea denumirii Sânziana, după părerea lui O. Bârlea, vine de la «Sancta Diana». Diana era zeiţa romană a fertilităţii. În consecinţă, O. Bârlea a ajuns la concluzia, că fetele-drăgaice continuă rolul preoteselor antice Ceres şi Diana[37].

Ion Popinceanu de asemenea consideră că originea cuvântului Sânziene se trage de la numele zeiţei Diana. După părerea lui, el a apărut

ca rezultat al contopirii vechiului «Sancta Diana» cu mai târziu apărutul «Sfântul Ion»[38].

Sărbătoarea Sânzienelor şi dansul drăgaicelor au fost analizate de Ion Ghinoiu, care a menţionat, în primul rând, legătura strânsă a obiceiului cu fenomenul solstiţiului de vară. Conform aprecierii lui, «Punctele de unde apărea şi dispărea soarele de pe cer la echinocţii şi solstiţii erau repere nu numai pentru aprecierea timpului diurn, ci şi pentru calculul timpului anual şi sezonier, motiv pentru care aceste zile se celebrau pretutindeni cu mare fast»[39]. I. Ghinoiu numeşte, pe bună dreptate, sărbătorile legate de solstiţii «stâlpi ai calendarului popular».

Prezintă interes şi lămurirea dansului drăgaicelor. Semnificaţia iniţială a acestui obicei pare să fi fost compararea fecioarelor cu holdele de grâu şi transferul fertilităţii[40].

Obiceiurilor agrare, inclusiv Drăgaicei le-a consacrat o lucrare specială Dumitru Pop. Autorul, în mod argumentat, demonstrează caracterul polisemantic al denumirii obiceiului în discuţie. Drăgaica se numeşte şi protagonista obiceiului, dar şi fiinţa fantastică asemănătoare ielelor[41].

D. Pop a sistematizat multiplele informaţii despre Drăgaică: atestările lui Anton M. del Chiaro (1718), Iordache Golescu (1832), Dimitrie Iancu (1867), Teodor Stefanelli (1869) ş. a. El susţine interpretarea lui I. Ghinoiu în ceea ce priveşte caracterul magic al obiceiului: alergând, cântând şi dansând prin holde, fetele le transmiteau acestora pe calea procedeului magic prin contact, condiţia lor matură, de apropiate «mirese»[42]. Totuşi, în studiu nu găsim răspuns la unele întrebări, ce au rămas neelucidate: care este raportul dintre Drăgaice şi Sânziene, avându-se în vedere că ambele erau privite în popor ca nişte fiinţe atotputernice.

In cartea «Creaţia populară», apărută la Chişinău în 1991, se dă o succintă caracteristică a acestui obicei. Autorul (N. Băieşu) a folosit materiale nu numai din izvoare româneşti, dar şi colectate de folclorişti ruşi[43].

Analizând informaţiile despre Drăgaica, relevăm următoarea structură a obiceiului:

1. Se adună toate fetele din satele vecine.
2. Este aleasă cea mai frumoasă fată, căreia i se dă numele Drăgaica.
3. Ea este împodobită cu o coroană de spice şi basmale, având cheile de la hambare în mână.
4. Ea este numită «soră» şi «doamnă a florilor», «o fiinţă care apără recoltele».
5. Umblă prin sate din casă în casă şi joacă, după cântecul fluierului (sau cimpoiului). Pentru joc era răsplătită cu bani (sau cu miere).
6. Jocul fetelor constă din sărituri şi îmbrăţişări.
7. Uneori o parte din ele se îmbrăcau bărbăteşte, se înarmau cu coase, cuţite, formând două tabere. Dacă se întâlneau «se băteau groaznic», «se tăiau cu cuţitele», «se omorau». La analiza obiceiului apare o întrebare firească: care e raportul dintre Drăgaice şi Sânziene? Majoritatea autorilor remarcă coincidenţa termenului de executare şi a semnificaţiilor principale: marcarea solstiţiului de vară şi scopul de a asigura prosperitatea holdelor.

Conform sintezei tuturor datelor, conţinutul obiceiului Sânzienelor se deosebeşte în mod considerabil de cel al Drăgaicei. În aspect general momentele specifice ale obiceiului Sânziene sunt următoarele:

1. culegerea plantelor de sânziene (drăgaică), sulfină etc.;
2. punerea florilor şi sânziană la stâlpii caselor;
3. executarea cununilor, care se aruncă pe casă pentru a ghici soarta; împodobirea fetelor cu flori de sânziană;
4. scăldatul femeilor în rouă, pentru a se vindeca de boli;
5. scoaterea hainelor afară, ca să nu le mănânce moliile;
6. împărţirea merelor de către femei;
7. observarea în zorii zilei a răsăritului soarelui; care «joacă».

Apreciind semnificaţia obiceiului discutat, trebuie să relevăm istoricul lui. În ceea ce priveşte Drăgaica putem constata că nucleul iniţial a fost format de procedee magice, menite să asigure fertilitatea pământului şi apărarea lanurilor împotriva forţelor malefice. În acest sens este semnificativ caracterul neobişnuit al dansului drăgaicelor, care dansau sărind.

Despre aceasta ne mărturiseşte şi textul folcloric, în care se accentuează nu dansul ca atare, ci săritura:

«Hai, drăgaică, să sărim,
Să sărim, să răsărim,
Că ştii iarna ce păţim»[44].

Săriturile în timpul dansului sunt improprii dansului ţărănesc român. De aceea în cazul dat avem de-a face nu cu o mişcare coregrafică, dar cu unele procedee magice, introduse în firul dansului. Săritura nu întâmplător a fost folosită ca mijloc de acţiune magică. Etnografii, studiind diferite tipuri de magie, au menţionat un grup de rituri magice agrare, care aveau menirea de a mări puterea productivă a pământului şi de a asigura roada. Cum a conchis P. Sartori, cel mai răspândit procedeu, legat de aceste rituri, se redă prin sărituri şi dansuri. În Germania, fetele prăşind prima dată în câmp trebuiau să sară cât se poate de sus, ca grânele să crească mari[45]. Asemenea semnificaţie avea şi aruncarea în sus a unor obiecte. Cât de sus se ridicau obiectele aruncate, tot atât de sus «trebuia să se ridice şi grâul»[46].

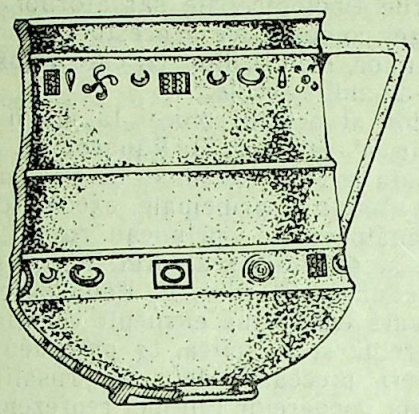
Din complexul de credinţe şi ritualuri magice, practicate în ziua sărbătorii Drăgaica-Sânziene, face parte şi credinţa referitoare la «jocul soarelui», «scăldatul soarelui», credinţă atestată şi de Dimitrie Cantemir. «Acesta (obiceiul Sânzienelor — *V. Z.*) este numele Sfântului Ioan Botezătorul şi, zic ei, (ţăranii moldoveni — *V. Z*), că soarele săltează în ziua praznicului acestui sfânt; şi pentru aceea toţi ţăranii se scoală mai înainte de lumina zilei şi privesc la ivirea soarelui cu ochii sticliţi; şi fiindcă ochiul nu poate suferi îndelung lumina aceasta, ci începe a sălta, pentru aceea ei socotesc că săltarea aceea este a soarelui»[47].

Credinţa despre «scăldatul soarelui» s-a dovedit a fi cea mai rezistentă din ciclul obiceiurilor în discuţie, păstrându-se până în anii optzeci.

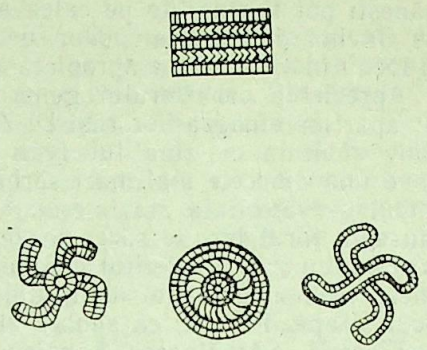
Sărbătoarea Sânzienelor a luat naştere în trecutul îndepărtat, când omul a început a sistematiza cunoştinţele sale despre fenomenele naturii şi, în special, despre rolul soarelui. Cum a subliniat cercetătorul obiceiurilor calendarice Ion Ghinoiu, în calendarul popular solar se evidenţiau mai cu seamă zilele ce remarcau echinocţiile şi solstiţiile, care au căpătat importanţa unor «stâlpi» ai calendarului popular[48]. Însemnătatea sărbătorilor solare a crescut concomitent cu evoluţia cultului soarelui. Reminiscenţe ale lui se atestă deja în epoca neolitică, dar forme mai ample se relevă în perioada epocii bronzului. Cultul soarelui a apărut ca rezultat al dezvoltării agriculturii, întrucât soarele, după observaţiile populare, este fertilizatorul principal.

Ziua când soarele se găsea la zenit, era considerată cea mai eficace pentru executarea diferitelor practici magice, întrucât se credea că atunci el dispune de o putere deosebită.

Când soarele ajunge la apogeu (solstiţiul de vară), dau în spic culturile cerealiere. Pentru a spori roada, în legătură cu această zi erau practicate mai multe obiceiuri şi practici magice. Scopul lor avea chiar de la început un caracter polifuncţional: sporirea roadei, tratarea de diferite boli, ghicitul soartei. Tot ce se făcea în ziua solstiţiului, se considera ca având calităţi sacre. Stratul cel mai vechi al obiceiurilor ro-



Vasul ceramic ornamentat, prezentând calendarul anual agricol, sec. III—IV, depistat în aşezarea de la Dănceni, r-nul Ialoveni.



Semnele de svastică, rozetă şi spic, cunoscute ca simboluri ale soarelui şi sărbătorii Drăgaica—Sânziene, sec. III—IV.

mâneşti, consacrate solstiţiului de vară, s-a format sub influenţa tradiţiilor tracice, în special ale celor geto-dacice.

Ziua solstiţiului de vară se sărbătorea şi la geto-daci. Despre aceasta mărturisesc vestigiile arheologice, descoperite în aşezările culturii Sântana de Mureş—Cerneahov, datată cu secolele III—IV, atestată şi în spaţiul pruto-nistrean, cultură, formată de geţi, goţi şi predecesorii slavilor. Elementul predominant îl constituiau geţii. În aşezările vechi din apropierea satelor contemporane Mălăieşti (r-nul Râşcani) şi Dănceni (r-nul Ialoveni) au fost depistate vase ceramice cu ornament prezentând calendarul anual agricol[48].

Pe vasul ritualic de la Mălăieşti ziua solstiţiului şi a sărbătorii Drăgaicei este marcată cu un semn reprezentând două cruci alăturate, iar pe cel de la Dănceni — cu un semn asemănător cu o svastică. Ambele semne au cunoscut mai târziu o largă circulaţie în arta decorativă românească, fiind folosite în decorul ceramicii, al portului popular şi obiectelor din lemn. Svastica, la fel ca şi diferite variante ale crucii, reprezintă unul din cele mai vechi simboluri ale soarelui şi succesiunii anotimpurilor. După aprecierea lui N. Dunăre, asemenea ornamente au căpătat în cultura românească caracter de ornamente tradiţionale cu denumirea «vârtelniţă»[49].

În perioada antică în aria Carpato-Dunăreană erau venerate şi zeiţele romane Fortuna şi Ceres. Dimitrie Cantemir, care printre primii a menţionat obiceiul în discuţie, scria că prin Drăgaica moldovenii o au în vedere pe Ceres. Cercetătorii contemporani sunt de aceeaşi părere. Cunoscutul etnograf italian Max Vagner, supunând unei minuţioase analize documente din evul mediu, a dovedit că iniţial sărbătoarea solstiţiului de vară era consacrată zeiţei Ceres, ulterior Sfântului Ioan[50]. Astfel, a fost stabilită o legătură directă între vechea sărbătoare păgână şi ziua Sfântului Ioan Botezătorul, Sărbătoarea solstiţiului, care, de fapt, se marchează conform timpului astronomic la 21—22 iunie, a fost transferată pe data de 24 iunie (stil vechi), când biserica creştină sărbătoreşte naşterea Sfântului Ioan Botezătorul. Astfel s-a stabilit sărbătoarea zilei Sfântului Ioan Botezătorul la popoarele creştine ale Europei. În linii generale, obiceiurile, practicate de diferite etnii la această sărbătoare, sunt asemănătoare. San Jovanni — la italieni; San Jean — la francezi; San Huan — la spanioli; Sanct Jogann — la germani, Eniovden — la bulgari; Ivan Cupala — la ruşi, ucraineni, bieloruşi etc.

Confruntarea tradiţiilor româneşti cu cele ale popoarelor vecine permite a evidenţia tipologia obiceiurilor româneşti, axate în jurul solstiţiu-

lui de vară. În primul rând, trăsăturile tipologice ale sărbătorilor românești pot fi stabilite pe calea analizei comparative a acestora cu cele ale slavilor de est: ale rușilor, ucrainenilor, bielorușilor, cu care românii au locuit în vecinătatea apropiată timp de multe secole.

Aprecierea caracterului generalizator al acestui obicei la slavii de est aparține etnografilor ruși D. Zelenin, V. Sokolov, B. Râbacov. V. Sokolov sublinia că ziua lui Ivan Cupala era în vechime la popoarele slave una din cele mai mari sărbători. Acțiunile principale, executate în timpul sărbătorii la slavi, erau asemănătoare: se aprindeau ruguri, se dansa în jurul lor, se sărea peste foc, se obișnuia scăldatul în apă sau stropitul cu apă, împletitul cununilor, adunatul florilor. B. Râbakov considera că în ritualurile solstițiului de vară erau două elemente esențiale: focul și apa. Primul, ca simbol al soarelui, și al doilea, ca procedeu de purificare[51]. Sărbătoarea Sânzienelor era precedată de zilele rusaliilor (săptămâna rusaliilor), care în mitologia popoarelor Europei reprezentau nimfele apelor. Obiceiurile legate de rusalii și sânziene aveau menirea de a invoca duhurile apelor, în cazul rusaliilor — să asigure ploile necesare în iunie, în perioada pârguirii cerealelor.

Pentru tradițiile românești sunt specifice și alte practici divine diferite de cele ale slavilor de est. În obiceiurile românești s-au plasat pe prim-plan acțiunile ce vizează sporirea fertilității pământului și ocrotirea sănătății, spre exemplu, dansul drăgaicelor, împletirea cununilor, culegerea florilor de leac. Anume aceste obiceiuri au căpătat în secolele XVIII—XIX caracter simbolic, semnificând tradițiile românești de la solstițiul de vară. Trebuie menționată comunitatea obiceiului românesc Drăgaica cu obiceiul asemănător bulgăresc[52].

Există mențiuni, că în Valahia în sec. al XVIII-lea erau practicate obiceiuri ale Drăgaicelor cu folosirea apei. Acestea au fost atestate de Iordache Golescu: în ziua Sf. Ioan Botezătorul femeile se stropeau reciproc cu apă[53].

În consecință, se poate conchide că în perioada inițială a formării tradițiilor românești referitoare la solstițiul de vară au existat, ca și la alte popoare romanice, (italieni, francezi, spanioli etc.), rituri purificatoare prin intermediul apei. Mai târziu, în etapa cristalizării tradițiilor naționale, aceste rituri purificatoare și-au schimbat locul, grupându-se în jurul altor sărbători. Obiceiul de a aprinde rugul ca și săritul peste foc se practica în ajunul Zilei de Sumedru, care se și numea «Focul lui Sumedru». Aprinderea focului era însoțită de rostogolirea roților aprinse, de sărituri peste foc[54]. Obiceiurile legate de folosirea apei cu semnificație purificatoare la fel s-au desprins de sărbătoarea solstițiului și se practicau cu alte ocazii. În Basarabia peste o săptămână după Duminica Mare femeile scoteau florile de la streșina casei și le aruncau în apă.

Fiind un fenomen complex, sărbătoarea Drăgaica—Sânziene reprezintă un sistem de obiceiuri, rituri magice și credințe, unite de o idee comună. Din toate acestea, mai bine sunt studiate riturile magice. Rămân mai puțin studiate viziunile populare despre făpturile mitice, cum ar fi drăgaicele și sânzienele. Foarte des, mărturiile ce se referă la esența lor poartă un caracter vag și contradictoriu.

În credințele românești drăgaica apărea nu numai ca o ființă benefică, ocrotitoare a holdelor. Sunt cunoscute și credințe despre drăgaice ca făpturi supranaturale având calități malefice. Drăgaica este considerată o ființă fantastică, asemenea ielelor, care pedepsește pe cei ce lucrează în ziua sărbătorii.

Sunt vagi și credințele despre ființele fantastice, care erau numite sânziene. Lingviștii Ion Popinceanu, Lazăr Șăineanu, pe bună dreptate, considerau sânzienele ca o specie de zâne[59]. Una din zânele cu păr de aur — Ileana Cosânzeana — apare în basmele românești numai o dată pe an — în ziua de Sânziene. Ea este personajul principal al poveștilor populare moldovenești. V. Alecsandri scria că «ea personifică tinerețea,

frumusețea, nevinovăția virginală, într-un cuvânt, perfecțiunea omenirii sub chipul de copilă gingașă și răpitoare»[56].

Povestea creează chipul estetic al femeii: Ileana Cosânzeana este de o frumusețe rară: «la soare te poți uita, iar la dânsa ba». Eroina poveștilor fantastice are și alt nume: Mândra Câmpului, Mândra Pământului[57]. În aceste denumiri se reflectă legătura ei strânsă cu pământul.

Deci, apariția Ilenei Cosânzeana o singură dată pe an și considerarea ei ca soră a soarelui confirmă încă o dată, că ea personifică nu numai ziua de Sânziene, dar și că este înlocuitoarea soarelui pe pământ. Ei îi sunt atribuite aceleași calități și funcții ca și soarelui. De aici putem conclude că în Drăgaică și Sânziană poporul întruchipa imaginea Ilenei Cosânzeana, a fetei virgine. Anume aceasta ne dă posibilitate să înțelegem și să explicăm cerința obligatorie pentru fata-Drăgaică, căreia i se interzice să se căsătorească timp de trei ani.

*

Analiza materialului faptic ne permite a ajunge la următoarele concluzii.

Sărbătoarea Drăgaica-Sânzienele este una din cele mai vechi datini cu caracter agrar. Apariția ei se datorează credințelor referitoare la puterea divină a soarelui, credințe ce au luat naștere în epoca neolitică și s-au accentuat în cea a bronzului, când agricultura a cunoscut o dezvoltare mai avansată.

Ziua concretă a sărbătorii era fixată la momentul solstițiului de vară, când soarele se ridică la punctul cel mai înalt pe cer. Principalele practici executate în ziua Drăgaicei aveau caracter magic și erau îndreptate spre sporirea fecundității holdelor.

În perioada de răspândire a creștinismului, vechea sărbătoare agrară, cunoscută sub denumirea «Drăgaica», s-a contopit cu ziua Sfântului Ioan Botezătorul și a primit a doua denumire «Sânziene».

Tipologia tradițiilor românești de la solstițiul de vară, spre deosebire de cele ale altor popoare romanice din Europa, precum și de cele ale popoarelor slave se caracterizează prin absența obiceiurilor, în care este prezent focul și apa.

Cu timpul s-a schimbat conținutul și funcția obiceiului. Unele elemente străvechi, ca alegerea Drăgaicei, dansul ei cu sărituri au dispărut din ceremonial. Adunarea fetelor în Ziua Drăgaicei s-a transformat în joc cu caracter distractiv. Mai mare importanță a obținut obiceiul de a culege flori, interdicția de a mânca fructe (vișine, mere) până în această zi, aspect ce a dus la o nouă structură a obiceiului.

În poveștile populare s-au păstrat credințe despre drăgaice și sânziene ca despre niște ființe benefice sau uneori malefice. Precum și alte personaje de rituri vechi, drăgaica a devenit în etapa mai târzie a evoluției sale un obiect de parodie, «sperietoare a copiilor».

O mult mai largă răspândire în mentalitatea populară a avut-o noțiunea «Sânziană», care se identifică cu chipul unei frumoase fete, a unei zâne. Una din ele, Ileana Cosânzeana, a devenit simbolul frumuseții și al purității feminine.

Note

[1] Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei,* București, 1909, p. 250—251.
[2] *Ibidem,* p. 250.
[3] Ion Mușlea, Ov. Bârlea, *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu,* București, 1970, p. 378—380; Adrian Fochi, Datini și eresuri populare

de la sfârşitul secolului al XIX-lea: răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densuseanu, Bucureşti, 1976, p. 116—119; Theodor D. Speranţia, Răspunsuri la chestionarul de sărbători păgâneşti, vol. VIII. Catalogul manuscriselor româneşti. Biblioteca Academiei Române.

[4] Ion Muşlea, Ov. Bârlea, *op. cit.*, p. 378.
[5] *Ibidem*, p. 379.
[6] Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 117.
[7] *Ibidem.*
[8] Г. Олофсон, Примечательнейшие курганы Бессарабской области в Бендерском уезде. Записки Одесского общества истории и древностей, Одесса, 1850, с. 552.
[9] Ion Muşlea, Ov. Bârlea, *op. cit.*, p. 377.
[10] Tudor Pamfile, *Sărbătorile la români. Sărbătorile de vară*, Bucureşti, 1900, p. 93.
[11] Ion Muşlea, *op. cit.*, p. 377; A. Fochi, *op. cit.*, p. 318.
[12] A. Fochi, *op. cit.*, p. 318.
[13] Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 97.
[13] Tudor Pamfile, op. cit., p. 97.
[14] П. Сырку, *Из быта бессарабсских румын.* Живая старина. Спб., 1913, с. 165.
[15] Petre V. Ştefănucă, *Folclor şi tradiţii populare*, vol. I, Chişinău, 1991, p. 192.
[16] Ol. O. Constantinescu, I. I. Stoian, *Din datina Basarabiei*, Chişinău, 1936, p. 6.
[17] Ol. O. Constantinescu, I. I. Stoian, *op. cit.*, p. 117—118.
[18] *Darea de seamă a expediţiei etnografice a Secţiei de etnografie şi studiere a artelor*, 1983, s. Crihana Veche, r. Cahul; informatori Zgârcibală I., Panu M.
[19] *Ibidem*, 1980, s. Brânza, r. Vulcăneşti, informatori Marin M., Bostan P.
[20] *Ibidem*, 1980, s. Vadul lui Isac, r. Vulcăneşti, inf. Sajin V.
[21] *Ibidem*, 1980, s. Baurci Moldovenesc, r. Cahul, inf. Anastasiu Gh., Chirilov D.
[22] *Ibidem*, 1963, s. Hansca, r. Ialoveni, inf. Muntean M., Levintii F.
[23] *Ibidem*, 1978, s. Văsieni, r. Ialoveni, inf. Sochircă C., Murzac D.
[24] *Ibidem*, 1980, s. Filipeni, r. Leova, inf. Bălţătescu I.
[25] *Ibidem*, 1980, s. Lărguţa, r. Cantemir, inf. Duca I.
[26] *Ibidem*, 1974, s. Ciuciuleni, r. Nisporeni, inf. Ciorescu V., Zubcu A., Ureche N.
[27] *Ibidem*, 1974, s. Bălăşineşti, r. Briceni, inf. Gurlic L., Prodan V., Pasat A.
[28] *Ibidem*, 1974, s. Larga, r. Briceni, inf. Begenari V., Sărăcuţa D., Gheorghiţă D.
[29] *Ibidem*, 1982, s. Baraboi, r. Donduşeni, inf. Cebotari A., Cojocaru T.
[30] *Ibidem*, 1985, s. Sudarca, r. Donduşeni, inf. Cernei L., Pleşca A.
[31] *Ibidem*, 1981, s. Hârbova, r. Ocniţa, inf. Lunga M., Bodiul A., Stratulat V.
[32] *Ibidem*, 1984, s. Trebujeni, r. Orhei, inf. Postolati P., Bobenco F.
[33] *Ibidem*, 1985, s. Saiţi, r. Căuşeni, inf. Blândea O., Rusanda A.
[34] *Ibidem*, 1988, s. Crăsăcăuţi, r. Donduşeni, inf. Cojocaru L., Covalciuc O.
[35] Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p. 250.
[36] Ovidiu Bârlea, *Folclorul românesc*, vol. I, 1981, p. 407.
[37] *Ibidem.*
[38] Ion Popinceanu, *Religion*, Glaube und Aberglaube in der rumänischen sprache, Nürnberg, 1964, p. 45.
[39] Ion Ghinoiu, *Vârstele timpului*, Bucureşti, 1988, p. 6.
[40] *Ibidem*, p. 268.
[41] Dumitru Pop, *Obiceiuri agrare în tradiţia populară românească*, Cluj-Napoca, 1989, p. 172.
[42] Dumitru Pop, *op. cit.*, p. 189.
[43] *Creaţia populară*, Chişinău, 1991, p. 248.
[44] *Doine, cântece, strigături*, Bucureşti, 1955, p. 9 (textul din judeţul Teleorman).
[45] Paul Sartori, *Sitte und Brauch*, v. II, Leipzig, 1911, p. 97.
[46] Е. Каганов, *Классификация и происхождение земледельческих обрядов*, în *Известия Общества археологии, истории и этнографии*, т. XXXIV, вып. 3—4, Казань, 1929, с. 191.
[47] Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p. 250.
[48] Б. А. Рыбаков, *Календарь IV в. из земли полян*, în *Советская археология*, 1962, № 4, p. 72, 73; И. А. Рафалович, *Сосуд со штампованными знаками из Данченского могильника Черняховской культуры*, în *Археологические исследования в Молдавии* (1974—1976), Кишинев, 1981, p. 116—120.
[49] Nicolae Dunăre, *Ornamentica tradiţională comparativă*, Bucureşti, 1979, p. 122—124; M. L. Vagner, *Il nome sardo del mese di guigno*, în *Italica*, XXIX, 1952, p. 151—152.
[50] Ion Ghinoiu, *Vârstele timpului*, Bucureşti, 1988, p. 6.
[51] Б. А. Рыбаков, *Календарь IV в. из земли полян*, în *Советская археология*, 1982, № 4, p. 66—89.
[52] Dumitru Pop, *op. cit.*, p. 200—201.
[53] Cornelia Călin, *Contribuţia lui I. Golescu la cunoaşterea culturii noastre populare*, în *Revista de etnografie şi folclor, 1976*, tomul 21, nr. 1, p. 93.
[54] Germina Comanici, Alexandru Popescu, Lia Stoica Vasilescu, *Focurile de peste an*, în *Revista de etnografie şi folclor*, 1971, tomul 16, nr. 1, p. 75.
[55] Ion Popinceanu, *op. cit.*, p. 45; Lazăr Şeineanu, *Dicţionar universal al limbii române*, Craiova, 1924, p. 564.
[56] Vasile Alecsandri, *Poezii populare ale românilor*, vol. II, Bucureşti, 1965, p. 39.
[57] Gr. Botezatu, *Poveşti fantastice*, Chişinău, 1976, p. 35.

ANASTASIA HÂNCU-TENTIUC

ÎNCEPUTUL ANULUI AGRICOL ÎN VIAŢA TRADIŢIONALĂ A COMUNITĂŢILOR RURALE

Începutul muncilor agricole, adică timpul când orice sămânţă este încredinţată pământului, are o semnificaţie deosebită în cultura populară şi e însoţit de un şir întreg de practici şi ritualuri cu caracter augural, care aveau menirea să sublinieze importanţa momentului, atribuindu-i un caracter sacru.

Despre aceasta s-a mai scris[1], deşi fenomenele sus-pomenite nu au constituit obiectul unor cercetări aprofundate. Cât priveşte teritoriul din estul Prutului, cunoaştem până în prezent doar câteva informaţii, publicate în perioada interbelică[2]. Ţinând seama de această stare de lucruri, ar fi binevenit să precizăm ce a rămas din credinţele şi obiceiurile de altădată, dacă diferă sau nu în prezent de cele descrise în lucrările lui S. Fl. Marian, T. Pamfile, E. Niculiţă-Voronca[3]. Anume acesta este scopul pe care ni-l propunem, venind cu noi materiale acumulate în procesul investigaţiilor de teren din ultimii ani.

După cum ne-au comunicat majoritatea informatorilor, ieşitul la arat se înfăptuia în forma lui rituală anume la sărbătoarea celor 40 de sfinţi (9/22 martie — ziua echinocţiului de primăvară) şi nu întotdeauna coincidea cu începutul real al lucrărilor agricole, ultimul fiind determinat de condiţiile climaterice ale anului.

Mentalitatea populară, reieşind din scopurile pragmatice pe care le urmărea, atribuia calităţi anumite calendarului ortodox, apropiindu-l de nevoile sale de toate zilele. Avea loc sacralizarea şi poetizarea unui proces de muncă concret prin suprapunerea miturilor de tip păgân, chipurilor sfinţilor creştini. De exemplu, persista credinţa că pământul începe a se încălzi anume în ziua de sfinţi, dar se preciza că anume cei 40 de mucenici din Sevastos, care au fost chinuiţi şi îngheţaţi în apă pentru credinţa lor, acum «bat în pământ, să se dezgheţe pământul, adică să intre frigul şi să iasă căldura»[4]. Cu acest scop se aprindeau ruguri — ca să tragă pământul aburii şi să se dezgheţe.

Sărbătoarea celor 40 de sfinţi devenise un punct de reper pentru determinarea evoluţiei de mai departe a timpului, se credea practic peste tot, că dacă e ger în această zi, are să fie îngheţ încă 40 de zile.

Pentru a obţine un tablou mai clar al începutului muncilor de primăvară, pornirea rituală a plugurilor ar putea fi divizată convenţional în 3 etape: 1) premergătoare ieşitului la arat, ce conţinea un sir întreg de interdicţii şi condiţii, vizând atât persoanele care urmau să înfăptuiască aratul, cât şi uneltele agricole; unele fenomene astronomice, ce puteau favoriza lucrările agricole etc.; 2) practici înfăptuite în gospodărie cu scopul de a ocroti plugarii şi vitele; 3) ritualuri efectuate nemijlocit în câmp, ce aveau menirea de a asigura rodnicia holdelor, apărarea lor de dăunători etc.

Cu mult înainte de a începe aratul, ţăranul se îngrijea de uneltele sale, în primul rând de plug. Dovadă a faptului că această acţiune purta un caracter nu atât practic, cât magic este următoarea informaţie:

«Când vremea stă aproape să se desprimăvăreze, plugarul, întâiul lucru pe care îl face, ascute fierul la fierar. Chiar dacă se întâmplă să fie ascuţit, fierul tot se vâră în foc spre a fi curăţit, după credinţa poporului, de toate răutăţile şi duhurile, care din întâmplare s-ar fi lipit de dânsul, căci se crede că e păcat a merge primăvara la arat cu fierul plugului ascuţit de cu toamnă»[5].

© Anastasia Hâncu-Tentiuc, 1997.

Un alt mod de «purificare» a uneltelor ni-l comunică Petre Ştefănucă: «Plugăria se deschide în ziua de Sfinţi. Gospodarul găteşte plugul şi-i unge fierul, care taie brazda cu slănină sfinţită şi se porneşte apoi la plug cu plugul pe crăcani»[6].

În faţa celor care trebuiau să are se puneau anumite condiţii. De exemplu, iniţial aratul era înfăptuit numai de către bărbaţi. Existau credinţe despre curăţenia morală: «plugarul, care a ucis câine, nu va creşte pâine bună» şi fizică: «să fii curat şi primenit la semănat — altfel grâul face tăciune»[7]. Trebuiau respectate şi alte interdicţii de ordin fiziologic.

Dacă în această perioadă va fi umezeală destulă sau nu, ce era foarte important la început de an agricol, se ghicea după poziţia lunii: «Dacă luna nouă este îndreptată cu cele două coarne în sus, şi cu partea convexă în jos, astfel, ca de coarnele ei să se poată atârna o căldare imaginară, e semn că în această lună va fi ploaie»[8]. Când semnele astronomice nu favorizau începutul aratului, el era amânat cu vreo 10 zile.

Existau diferite interdicţii, uneori contradictorii, referitor la ziua săptămânii, în care se începe semănatul. Regula generală era, ca orice lucru mare să se înceapă în zi de sec. Dar deveneau «favorabile» şi celelalte zile ale săptămânii datorită unor sărbători sau fenomene meteorologice: «Când cade Crăciunul în acea zi a săptămânii e bine de început lucrul»[9] sau «Ca să rodească bine, să sameni în ziua, în care a nins întâi... sau în ziua, în care a fost promoroacă pe copaci»[10], sau în ziua când a tunat întâi etc.

O altă interdicţie importantă din perioada premergătoare începutului lucrărilor agricole: «Până nu sameni singur, altora să nu le dai din sămânţă cu împrumut, căci se crede că-şi dă norocul său la roade — la acela merge norocul şi singur nu ai parte. După ce ai semănat, poţi să dai»[11].

De menţionat că, deoarece în majoritatea cazurilor seminţele se aruncau deasupra brazdei, aratul şi semănatul se efectuau concomitent, de aici şi suprapunerea multor obiceiuri, legate de aceste 2 operaţii de importanţă vitală pentru agricultori.

Culoarea roşie (uneori albă şi roşie), preferată de ţărani în ziua aratului avea menirea să protejeze, să apere roada, să asigure fertilitatea.

«De sfinţi, când ieşeau prima zi la plug, aruncau pe casă un brâu sau ţol roşu, zicând:

Să crească grâul cât casa,
Să fie roşu cât brâul, cât ţolul»[12].

Acelaşi lucru este confirmat de către T. Pamfile: «În ziua de Sfinţi ... se pune un scul de nărămzat şi o cârpă albă pe culme, ca să se facă grâu roşu şi alb, mult şi mare»[13].

Deşi putea fi utilizată orice altă pânză roşie, predilecţie se dădea anume brâului, datorită statutului său semiotic deosebit, despre ce ne mărturiseşte şi formula uzuală:

«Să crească grâiele
Cât brâiele!»[14]

Aici se are în vedere anume brâul, aruncat pe acoperişul casei în perioada ieşirii «la aratul dintâi».

În ziua pornirii la câmp, atât plugarii, precum şi animalele, şi uneltele erau supuse unui ceremonial de purificare deosebit: «Când ieşeau la plug, oamenii afumau caii, căruţa, plugul cu o petică aprinsă»[15]. Dar de cele mai multe ori erau folosite atribute pur creştine — tămâia şi agheasma: «când ieşea plugul, se atămâia de 3 ori în jur — să fie vitele sănătoase»[16], sau «când ieşeau la arat cu plugul şi boroana, aprindeau tămâie sub plug»[17].

La B. P. Hasdeu atestăm următoarea informaţie: «Românii din unele părţi ale Moldovei, când voiesc a începe plugăria, pun într-un vas apă şi în altul cărbuni cu tămâie, apoi, înjugând boii la plug, tămâiază împrejur şi stropesc cu apă plugul şi pe boi, zicând: «Noroc să dea Dumnezeu, ploaie şi roadă»[18].

La ieşirea din orgadă boii trebuiau numaidecât să treacă peste tămâia aprinsă sau peste foc fără tămâie, spre a fi «iuţi la arat ca focul».

Un alt element al ritualului pornirii plugurilor este oul de găină. El se aruncă în sus sau înaintea boilor şi după faptul ce se întâmplă cu dânsul mai departe, se judecă cum va merge plugăria. Uneori se zice că dacă oul nu se strică, atunci nici uneltele agricole nu se defectează tot timpul aratului. Alteori se crede că dacă se sfarmă oul, se sfarmă şi sâmbria celor ce s-au întovărăşit la plug. Persoana, care va reuşi să prindă oul, se zice că va avea mare câştig în acel an[19].

Dacă vei pune oul sau cojile de ouă înaintea boilor, atunci lor nu li se va părea arătura grea.

Aceasta este o credinţă aproape generală. În mentalitatea populară oul întotdeauna se asociază cu ceva uşor. Un ou se mănâncă neapărat la lăsatul secului, ca să pară postul uşor, pruncilor, când se înţarcă, de asemenea li se dă un ou, pentru a suporta mai uşor înlăturarea de la sânul mamei.

Aşadar, înainte de a porni la arat, vitele şi uneltele agricole se afumau, se stropeau cu agheasmă, iar la ieşirea din curte, înaintea vitelor se aruncă un ou. Acţiunile întreprinse vizează atât scopuri de moment, cât şi unele mai generale. Astfel, înconjurarea de trei ori a plugului, afumarea lui cu tămâie, stropirea cu agheasmă se făcea, în primul rând, pentru ca:

— plugarilor şi vitelor să le meargă bine în tot decursul aratului şi să iasă cu arătura în capăt tot atât de voioşi şi sănătoşi cum au intrat;

— plugul să umble uşor, să nu se prindă deochiul de vite;

— să nu le iasă înainte vreun moroi sau strigoi sau vreo altă pocitură ca să-i pocească; dar şi pentru:

— ca să ne ferească Dumnezeu de rele;

— să rodească bine pâinea anul acesta, mai pe scurt, să nu fie lipsă de nimic[20].

Rolul femeii în ritualurile de la începutul anului agricol, de obicei, este contradictoriu: femeia e cea care stropeşte cu agheasmă şi tămâiază ş. a. m. d., însă ea nu are voie să treacă pe dinaintea boilor; «Femeia, din a cărei greşeală se chinuiesc oamenii, nu este îngăduită să treacă pe dinaintea boilor, că le merge lucrul greu, fără spor, că ea e păcătoasă»[21].

Un element cu o pondere semiotică deosebită în cadrul obiceiului ieşitului la arat este «crăciunul» — colacul, despre care vom vorbi în continuare. Aici menţionăm doar, că el se atârnă în cornul boului la ieşirea din gospodărie. Pentru arat uneori se păstra un «crăciun» deosebit, ţinând cont de scopurile, urmărite de plugari: «Crăciunul se făcea fără picioruşe, câteodată împletit în patru — îi ziceau «moş Crăciun sătul»[22].

Pâinea coaptă, pusă în coarnele boilor, era un element nelipsit, pe forţa căruia se conta foarte mult. În unele sate în coarnele vitelor se punea nu «crăciunul», ci unul din «Sfinţişori», copţi cu ocazia sărbătorii celor 40 de mucenici, sau, pur şi simplu, un colac rotund.

După executarea practicilor magice în gospodărie, plugarii porneau de acasă spre ţarină, cu boii înjugaţi la car, în care se aflau uneltele agricole necesare (plugul, cotiga, grapa) şi sacii cu sămânţă. Ajunşi în câmp, înainte de a începe lucrul, rosteau numaidecât o formulă augurală. Acestea variau de la caz la caz, dar toate aveau un sens deosebit de profund: «Stropind din nou boii cu agheasmă, se închinau în cele patru părţi şi începeau semănatul, spunând: «Să fie pace şi pâine, la anul şi

la mulţi ani nouă şi copiilor noştri»[23]. Alţi gospodari se închinau doar într-o singură direcţie — spre răsărit, «după cum cere legea creştină» şi se rugau «Să fie ploaie şi soare»[24].

De cele mai multe ori formula rostită era pur creştină atât ca formă, cât şi ca conţinut: plugarii ziceau «Doamne ajută» sau rosteau «Tatăl nostru», de obicei stând în genunchi cu faţa spre răsărit. Unele formule erau mai complete: «Doamne ajută. Dă doamne roadă multă şi sănătate», «Doamne ajută! Într-un ceas bun şi cu noroc la toată lumea şi nouă»[25].

Un interes deosebit prezintă acea parte a formulei auguraie, unde se exprimă atitudinea ţăranului faţă de fiinţele cu care el avea să împărţească roada, considerând aceasta drept o datorie a sa. Ei nu sunt blestemaţi, alungaţi sau primiţi ca duhuri rele: «Eu nu zic: «Dă, Doamne, mie roadă», căci roadă nu va fi, ci zic: «Dă, Doamne, roadă pentru toată dihania şi pentru mine»[26].

Se poate concluziona că ţăranul nu se considera stăpân suprem al naturii, ci doar o părticică infimă a ei, având menirea divină să hrănească cu munca sa toată suflarea de pe pământ.

Deşi formulele rostite la început de semănat în oarecare măsură variază, totuşi au o destinaţie unică şi o structură şi semnificaţie asemănătoare:

— Plugarul se închină spre răsărit sau în toate cele patru părţi ale lumii, îngenunchează, îşi face semnul crucii;

— se adresează forţei supreme (uneori cuvântul «Doamne» lipseşte).

— invocă dorinţa veşnică: pace şi pâine, ploaie şi soare, uneori de caracter mai general («roadă multă şi sănătate»);

— o face nu numai pentru sine («nouă şi la toată lumea, nouă şi copiilor noştri), ci şi «pentru vite şi păsări, pentru toată dihania, toată suflarea».

După ce a realizat aceste ritualuri, gospodarul trage prima brazdă, uneori în formă de cerc, în care era închis propriul ogor, «pentru că aşa e mai bine»[27]. Apoi urma o altă acţiune, căreia i se atribuia o semnificaţie aparte: se lua colacul din coarnele boului, care se rupea şi se împărţea în felul următor: o bucată se dădea vitelor, alta o mâncau plugarii, iar a treia se îngropa sub prima brazdă, fiind numită hrana pământului[28]. Abia după aceasta se începea semănatul propriu-zis, ce, de asemenea, era însoţit de anumite practici. Preocuparea principală era apărarea grânelor de dăunători, în special de păsări. Cu acest scop o mână-două de boabe se împrăştia în afara cercului: pentru ciori, vrăbii, şoareci. Semănătorul trebuia să ţină cont şi de unele interdicţii, care, la prima vedere, par contradictorii: Astfel «Semănătorul trebuie să fie sătul, ca şi bobul grâului să fie sătul, adică plin»[29]. Descifrarea, în cazul dat, este destul de simplă — necesită o acţiune imitativă, pentru a transmite starea omului semineţei, ce numai «sătulă» poate aduce roadă, bunăstare, belşug.

O altă condiţie ce trebuia respectată pentru ca grânele să fie salvate de dăunători: «Semănatul se începe cu ochii închişi, cu credinţa, că precum semănătorul nu vede sămânţa, ce-o aruncă, tot aşa păsările stricătoare să nu vadă sămânţa din spicuri şi să o doboare»[30].

Toate aceste operaţii se înfăptuiau conform legilor magiei imitative. Dar apar, întrebuinţate cu scop apotropaic, şi unele elemente pur creştine: «Ca să nu-ţi mănânce păsările, să arunci peste semănături nafură de la Paşti, pască»[31]. Alte lucruri sfinţite la Paşti, inclusiv coji de ouă roşii, ce amestecau cu grâul de sămânţă, când acesta era turnat în saci, pentru a fi duşi în câmp la semănat. Se credea că sacii erau de asemenea un element ce ar «stimula» rodnicia. Sfârşind semănatul, sacii goi erau aruncaţi în sus «ca să crească grâul la fel de înalt şi des — cum au stat boabele în sacul plin»[32].

Numai după ce se semăna tot ogorul, se ara în întregime. O putere

deosebită li se atribuia bulgărilor din prima brazdă. Ei erau folosiţi de meşteriţe la diferite vrăji şi farmece, iar «...faţa care va purta cu sine un grundişor din întâia glie se credea că va fi cu mare vază în horă»[33].

Aşadar, ritualurile din cadrul obiceiului ieşitului la arat, practicate în câmp, se efectuau în următoarea consecutivitate:

— se rostea formula augurală;

— se trăgea prima brazdă în forma unui cerc închis;

— se împărţea pâinea rituală («Crăciun», «Sfânt», colac) între vite, plugari, se punea în brazdă.

— se semăna, executându-se operaţii din fondul semantic imitativ şi cu scop apotropaic, pentru a înlătura păsările de la holdă şi a obţine spicul plin;

— se ara ogorul în întregime.

De menţionat că fiecare gest al plugarului avea, afară de importanţă practică, şi o profundă semnificaţie simbolică.

Spre deosebire de ieşitul la ţarină, întoarcerea din câmp nu era însoţită, la moldoveni, de practici sau ritualuri deosebite. Sunt atestate unele informaţii răzleţe, că atunci «când muncitorii se înapoiază de la arat şi semănat şi intră în casă, acei ce se află aici, se scoală în picioare, dacă se află jos, vrând să înţeleagă prin aceasta că şi grâul să fie sculat, ridicat, adică să crească înalt şi frumos»[34].

Să facem o generalizare, evidenţiind elementele de bază. Vom apela, mai întâi, la una dintre cele mai ample informaţii, înregistrate în anii '30 în satele de pe Valea Nistrului de Jos: «La aratul dintâi, aşa spune mama, că făceau: când ieşeau prima oară la plug, ieşeau cu haine curate şi cămeşă curată.

Când la pornit, iei o pâine şi femeia face nişte cărbuni şi-i pune într-un hârb şi pune tămâie. Şi pune hârbul pe pâinea aceea. Şi ia pâinea în mână cu tot cu hârb şi căruţa-i gata cu plugul şi sămânţa, caii înhămaţi — unii fac cruce şi bat mătănii înaintea boilor ori a cailor. Şi înconjoară căruţa de trei ori cu pâinea. Şi dai cu tămâie. De trei ori mă rotesc în jurul căruţei şi bat trei mătănii. Pun pâinea înaintea cailor. Eu mă sui în căruţă şi merg spre poartă.

Unii fac cruce şi zic: «Dumnezeu să ne ajute».

Iaca aista îi obiceiul foarte-foarte bătrânesc. Iaca eu de vreo doi ani nu fac şi-i mai rău»[35].

La începutul aratului se îndeplineau un şir întreg de ritualuri de purificare, apotropaice ş. a., ce aveau drept scop:

1) să ocrotească, să asigure putere de muncă şi reuşita atât a plugarilor, cât şi a animalelor, să sporească eficienţa uneltelor de muncă;

2) să apere viitoarele grâne de dăunători;

3) să neutralizeze spiritele malefice.

O semnificaţie deosebită în cadrul obiceiului pornirii plugului avea «crăciunul». Această pâine de ritual se cocea în ajunul Crăciunului şi se ţinea la icoană, conform diferitelor informaţii: până la Anul nou; până după sărbătorile (de iarnă); până la Postul mare; până primăvara, când începea aratul. «Crăciunul» se dă plugarilor pentru ca să fie sănătoşi şi să aibă spor în lucru.

«Unele gospodine fac şi doi crăciunei, căci aşa e datina. Aceştia simbolizează Crăciunul şi Anul Nou şi se păstrează până la primăvară, când plugarul iese la câmp. Iar ambii colaci sunt aruncaţi pe ogor şi se zice: «Cum te rostogoleşti Ajun şi Crăciun aşa să se rostogolească la vară baniţele în pod». Se ridică apoi de pe ogor şi se dă la vite, ca să fie sănătoase».

Dacă gospodarul are şi alte animale, ca oi, cai, capre, fac şi pentru acestea câte un «Moş Crăciun» şi-l dau să mănânce în ziua de Sfântul Gheorghe[36].

Pâinea coaptă, în majoritatea variantelor — «crăciunul» — era privită ca o formă de materializare şi conservare a forţei fertilizatoare a

pământului, un fel de «refugiu al manei»[37].

«Crăciunul» se cocea, de regulă, din făină obținută prin prelucrarea boabelor din ultimele spice sau din cele mai frumoase spice din holdă. Fiind copt în ajunul solstițiului de iarnă, el se păstra pe parcursul întregii ierni ca obiect sacru. Anume «crăciunelul» «realizează legătura dintre ciclul agrar abia încheiat și cel ce va începe în curând»[38], asigurând astfel anului agricol continuitate.

În ansamblu, credințele și ritualurile, ce însoțeau începutul muncilor agricole, se practicau cu scopul de a obține bunăvoință și protecția forțelor benefice, de a înlătura spiritele malefice, asigurând astfel fertilitatea solului, rodnicia grânelor, de ce depinde în întregime existența oamenilor.

Obiceiurile legate de începutul lucrărilor de primăvară, ce erau pe cale de dispariție încă în perioada interbelică («... iaca aista îi obiceiu foarte-foarte bătrânesc. Iaca eu de vreo doi ani nu mai fac»; «am auzit de la nenea, da singur n-am făcut niciodată»), de când pământul a fost înstrăinat și s-a trecut la formele colective de muncă nu se mai practică. Dar, în pofida circumstanțelor nefavorabile, ele s-au păstrat până în cele mai mici detalii în fondul pasiv al purtătorilor culturii tradiționale. Aceasta ne-a permis la sfârșitul anilor '80 să înregistrăm, de altfel, aceleași informații care au fost atestate de folcloriștii S. Fl. Marian, Elena Niculiță-Voronca, T. Pamfile la începutul sec. al XX-lea, fapt ce vorbește despre larga lor răspândire și sensul deosebit de profund pe care l-au atribuit plugarii fenomenelor în discuție.

Cu regret, actualmente nu dispunem de suficiente materiale referitor la practicarea acestor obiceiuri în toate zonele spațiului românesc, care ne-ar permite să determinăm cu exactitate variantele obiceiului «pornirea plugului» și aria lor de răspândire. O completare în acest sens ar fi mai mult decât necesară, lucru pe care îl așteptăm din partea specialiștilor în materie.

Note

[1] Vezi: R. Vulcănescu, *Mitologia română*, București, 1985; Al. Popescu, *Tradiții de muncă românești*, București, 1986; I. Ghinoiu, *Vârstele timpului*, Chișinău, 1994. D. Pop, *Obiceiuri agrare în tradiția populară românească*, Cluj-Napoca, 1989.
[2] B. Malski, *Viața moldovenilor de la Nistru*, Cetatea Albă, 1939; O. Constantinescu, I. Stoian, *Din datina Basarabiei*, Chișinău 1935; P. Ștefănucă, *Cercetări folclorice pe Valea Nistrului de Jos*, în *Anuarul Arhivei de Folclor*, t. IV, 1937; *Folclor din județul Lăpușna*, tot acolo, t. II, 1933.
[3] S. Fl. Marian, *Sărbătorile la români*, vol. 1—3, București, 1898—1901; E. Niculiță-Voronca, *Datinile și credințele poporului român*, Cernăuți, 1903; T. Pamfile, *Agricultura la români*, București, 1913.
[4] Satul Bolțun, r. Nisporeni, inf. Alexandra Crudu, 1987.
[5] T. Pamfile, *op. cit.*, p. 46.
[6] P. Ștefănucă, AAF, II, p. 159.
[7] Burlacu—Cahul, inf. Maria Munteanu, 1983.
[8] Rădenii-Vechi—Ungheni, inf. Ion Hâncu, 1979.
[9] Hiliuți—Râșcani, inf. G. Păvăleanu, 1987.
[10] E. Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 167.
[11] T. Pamfile, *op. cit.*, p. 69, Aceeași inf. din s. Bolțun—Nisporeni.
[12] s. Goteşti—Cahul. Inf. A. Purice, 1979.
[13] T. Pamfile, *op. cit.*, p. 108.
[14] Cuizăuca—Rezina, 1993.
[15] Bleşteni—Edineț, 1978.
[16] Trinca—Briceni, 1987.
[17] Hiliuți—Râșcani, inf. A. Manole, 1987.
[18] B. P. Hasdeu, Etymologicum Magnum Romaniae, București, 1887, vol. II, p. 1274.
[19] T. Pamfile, *op. cit.*, p. 45.
[20] S. Fl. Marian, vol. II, p. 176.
[21] s. Tigheci—Leova, 1988.
[22] Hiliuți—Râșcani, inf. Nichita Diaconu, 1987.
[23] Răciula—Călărași, inf. Ilie Ciubotaru, 1979.
[24] Văsieni—Ialoveni, 1978.
[25] S. Fl. Marian, vol. II, p. 178.
[26] E. Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 80.

[27] Hiliuți—Râșcani, inf. G. Păvăleanu, 1987.
[28] Goteşti—Cahul.
[29] E. N.-Voronca, *op. cit.*, p. 168.
[30] Idem.
[31] Coteala—Briceni, inf. A. Mandachi, 1984.
[32] Drochia—Drochia, 1992.
[33] E. N.-Voronca, *op. cit.*, p. 168.
[34] T. Pamfile, *op. cit.*, p. 82.
[35] B. Malski, *op. cit.*, p. 638.
[36] O. Constantinescu, I. Stoian, *op. cit.*, Bucureşti, p. 129.
[37] G. Pavelescu, *Mana în folclorul român*, Sibiu, 1942, p. 38.
[38] O. Văduvă, *Repere simbolice în cultura populară*, (pâinea şi alte modelări din aluat), în *REF*, Bucureşti, 1981, nr. 3, p. 57.

LUDMILA COJOCARU

OBICEIUL NUPȚIAL «CONOCĂRIA». GENEZA ȘI EVOLUȚIA

Conocăria este o zugrăvire a rânduielilor nunții, făcute în chipuri foarte atrăgătoare.

A. Mateevici

Obiceiul «Conocăria» este unul dintre cele mai semnificative din cadrul ceremonialului nupțial, fiind practicat în momentul de sosire a alaiului mirelui după mireasă.

Propunem în continuare un studiu asupra genezei şi evoluției acestui obicei, pornind de la cele mai timpurii relatări în lucrările de specialitate, de la materialele inedite ale Arhivei Institutului de Etnografie şi Folclor. De asemenea am ținut cont de propriile investigații de teren făcute în spațiul Republicii Moldova în ultimii ani.

Remarcăm că nu există un studiu special despre originea etimologică a termenului «conocărie». În izvoarele consultate pe parcursul pregătirii studiului am înregistrat următoarele forme pentru nominalizarea obiceiului: conocărie, conăcărie, colăcărie etc. Considerăm că ar fi prea categoric să insistăm asupra unei singure noțiuni, deoarece denumirile întâlnite nu se contrazic, desemnând unul şi acelaşi obicei.

Prima mențiune despre conocărie o găsim în opera lui D. Cantemir «Descrierea Moldovei»[1], apoi în materialele, publicate de G. Dem. Teodorescu[2]. La începutul sec. al XX-lea mai detaliat au descris acest obicei S. Fl. Marian, E. Sevastos, E. Niculiță-Voronca, Gh. Madan, P. Ştefănucă, Al. Mateevici, etc.[3].

Dacă ne referim la cele mai vechi atestări referitor la Moldova şi, mai ales, la Basarabia, obiceiul este nominalizat «conocărie». D. Cantemir pomeneşte despre «conocărie» şi «conocari», care erau trimişi înaintea alaiului, pentru a vesti sosirea mirelui. Despre rostirea unui tex ori a unei oraţii el nu vorbeşte nimic. Presupunem că aceasta trebuie s-o facă peţitorii, care foloseau motivul «urmei de fiară» pentru a-şi explica cât mai delicat intenţiile. Aici «conocarii» nu au încă roluri spectaculoase de a porunci să fie căutat un «colac» pentru mire ori de a schimba colacii, când «iau pe băț colacu miresei şi-l ridică în sus»[4].

In colecția lui G. Dem. Teodorescu pentru arealul etnografic Moldova este consemnată doar noțiunea de «conocărie», «conocarii» fiind «doi tineri pe cai buni», care, ajungând la casa miresei, improvizau oraţia de conocărie[5]. G. Dem. Teodorescu chiar insistă asupra noțiunii de conocărie, deoarece, «forma colăceru e o pronunție necorectă»[6].

S. Fl. Marian acordă un sens polivalent obiceiului de sosire a mirelui la mireasă, aplicând ambele noțiuni: «conocărie» — obicei practicat când

© Ludmila Cojocaru, 1997.

mirele vine la mireasă pentru a merge la cununie şi «colăcărie» — pentru a cere mireasa ca să o ducă la noua casă. Observăm că funcţia de a schimba colacii apare numai în timpul colăcăriei, deşi acelaşi autor remarcă despre «colăcer» şi în timpul conocăriei, când solii mirelui au funcţia de a porunci să fie pregătit conacul pentru oastea împăratului-mire. S. Fl. Marian menţionează că oraţia de «conocărie» este făcută de unul dintre conocari «de regulă însă de colăcerul»[7].

Vorbind despre obiceiurile nupţiale ale românilor din Basarabia, A. Mateevici relatează că «după iertăciune, un flăcău din nuntă mai zice şi «conocăria», stând la uşă»[8]. Cu acelaşi termen numesc obiceiul O. Constantinescu, I. Stoian, M. Serghi, P. Ştefănucă, Gh. Madan[9] etc., al căror material folcloric a fost colectat în diferite părţi ale Basarabiei.

Ion Şeuleanu recunoaşte numai noţiunea de «colăcărie», având în vedere obiceiul practicat la sosirea mirelui la mireasă şi culminat prin schimbul colacilor. Autorul e de părerea că termenul «colăcărie» provine de la cuvântul «colac»[10].

A. Hâncu porneşte de la conţinutul oraţiei practicate în cadrul acestui obicei. Oraţia de venit la «conac» după mireasă se uneşte cu oraţia colacului, fiind interpretată de una şi aceeaşi persoană. În consecinţă, afirmă autorul, ia naştere oraţia mare nupţială — conocărie, numită şi colăcărie, colăcerie, colăcăşie, care dictează şi denumirea obiceiului propriu-zis[11].

V. Zelenciuc converge obiceiul de vestire a sosirii oastei mirelui şi cel de a înmâna colacul, insistând asupra noţiunii de «conocărie». El susţine că «conocăria» provine de la cuvântul «conocar», nume purtat de sluga boierească, care anunţa sosirea stăpânului[12].

O explicaţie similară atestăm în *Dicţionarul universal al limbii române* de Lazăr Şaineanu: *«conăcar* — cel ce îngrijea de gazda Domnului sau a boierilor, apoi a turcilor care călătoreau prin Ţară»[13].

În *Dicţionarul limbii române contemporane* de asemenea se menţionează că termenii de «conăcărie» şi «conăcar» provin de la cuvântul «conac» cu sens de popas, şi nu de la «conac» — locuinţă boierească sau de la «colac»[14].

Luând cunoştinţă de materialele Arhivei de Etnografie şi Folclor despre obiceiurile din a doua jumătate a sec. al XX-lea, constatăm că pentru spaţiul etnografic din Republica Moldova cea mai adecvată nominalizare a obiceiului cercetat este noţiunea de «conocărie»[15]. Acest lucru este confirmat de investigaţiile întreprinse în ultimii ani în toate regiunile unde se mai practică obiceiul, inclusiv cu recitarea oraţiei[16].

Pentru a soluţiona problema genezei şi evoluţiei obiceiului, vom demara de la structura acestuia în general, fără a ne referi la o regiune etnografică concretă. Deosebim trei etape ale conăcăriei:

I. Schimbul de semne între solii celor două tabere.
II. Declamarea oraţiei.
III. Frângerea colacului.

Să ne oprim detaliat asupra fiecărei din ele.

Alaiul mirelui se pune în mişcare de dimineaţă şi, cu mici diferenţieri specifice, se desfăşoară după reguli asemănătoare în toate zonele etnografice ale Moldovei[17]. Cele mai vechi relatări despre conăcărie ne mărturisesc că mirele, ajungând la marginea satului, unde era mireasa, se oprea acolo «cu toată suita şi trimitea înainte doi tineri călări pe cai buni..., care se numeau conocari»[18].

Alaiul mirelui era constituit din cei mai aleşi flăcăi ai satului, poftiţi special de mai înainte pentru a merge cu «conu mire după mireasă»[19]. La sfârşitul sec. al XIX-lea mirele putea fi însoţit până la «50 feciori călări şi vreo 10—15 trăsuri cu cai şi unu caru cu patru boi»[20]. Într-o oraţie de prin părţile Cernăuţului se spune:

Bună dimineaţa, cinstiţi nuntaşi
Şi horă frumoasă! Nu vă supăraţi
C-am venit pi niaşteptate
Vro sută şi giumătati[21].

Bineînţeles, că nu lipsesc nici lăutarii, care întregesc oastea mirelui. «Pe drum se auzeau numai chiote, pocnete de pistoale şi cântece ale lăutarilor»[22]. De aceasta nu uita să pomenească conocarul pentru a sublinia bucuria:

Poftim
Să venim...
Bând şi chiuind
Şi din pistoale trăgând.

La fel de mare este şi bucuria manifestată de actanţi, imprimând vechii tradiţii de a veni cu oaste la mireasă un caracter spectaculos. Atât carele, cât şi caii sunt fastuos împodobiţi cu panglici multicolore, cu clopoţei etc. Chiar şi flăcăii sunt «la cuşmă cu flori».

Alaiul urmează un drum dinainte stabilit, de obicei, întortocheat, urmat la indicaţia «nunului mari, cu grija-n schinari». De remarcat un fapt curios, că se evită întoarcerea pe drumul pe care au venit. Admitem mai multe explicaţii. Alegerea drumului întortocheat poate fi lămurită din considerente magice, de a induce în eroare şi de a face inofensivă acţiunea malefică a unor forţe răuvoitoare pentru a le pierde urma. Altă explicaţie a tendinţei spre o cale labirintică ar fi că astfel se aducea un elogiu miresei[23]. Adică prelungirea în mod deliberat a drumului ar putea stimula ideea căutării stăruitoare:

Prin câmpi înfloriţi,
Prin codri înfrunziţi,
Prin văi adânci
Cu izvoare reci[24].

Deci, cu cât era drumul mai alambicat, cu atât mai semnificativă era valoarea obiectului căutat. În ceea ce priveşte întoarcerea alaiului pe altă cale decât pe cea care a venit, considerăm că e legată de noua stare a tinerilor. Deşi nu excludem nici în acest caz influenţa superstiţiilor: încercarea de a-i feri pe cei doi să revină la vechea lor situaţie, adică să le fie trainică căsătoria.

Un rol aparte revenea vorniceilor, care se întreceau la fugă pentru a anunţa sosirea «împăratului-mire». Este un moment alegoric, în favoarea mirelui, importanţa căruia este subliniată prin vestirea despre sosirea lui la mireasă, prin intermediul «conăcarilor».

La mireasă sunt întâlniţi fie cu porţile zăvorâte ori legate, cu funii, fie cu uşile străjuite, indiferent de faptul că sunt aşteptaţi cu nerăbdare şi cu stimă chiar. Prin imaginea porţii legate cu lanţuri sau funii înfăşurate din fân se subînţeleg detalii ce simbolizează castitatea şi inaccesibilitatea miresei.

Între conăcarul mirelui şi cel din partea miresei are loc un dialog scurt, când se cere socoteală conocarilor: «Ce căută?» Ca să înţelegem desfăşurarea acţiunilor de mai departe, anume: de ce alaiul este oprit? trebuie să facem o remarcă. În perioada timpurie, spectacolul nunţii prezenta o «luptă» între două oşti — a mirelui şi a miresei. Episodul de la poarta miresei oglindea anume o etapă a acestei tradiţii. Este vorba de un reflex al înfruntării, al conflictelor, al «luptei» dintre cele două tabere. Acest conflict este concretizat şi în textul oraţiei, ca pe parcurs să fie sugerat prin mimica şi gesturile actanţilor. Atestări ale acestei confruntări există la majoritatea popoarelor europene: slavi, francezi, italieni etc. De asemenea, mai este o explicaţie a acestor tensionări ca o ultimă încercare de rezolvare a conflictelor economic, social, şi chiar moral, pe care noua celulă socială le-a provocat între neamuri[25],

Foarte pronunţate sunt reminiscenţele luptei dintre cele două tabere în descrierea obiceiului conocăriei la Dm. Cantemir. Aici, după cum am subliniat deja, vorniceii nu au funcţiile, întâlnite la sfârşitul sec. al XIX-lea de a schimba colacul ori de a pregăti conacul mirelui. La începutul sec. al XVIII-lea elementul conflictual e mai evident, căci solii mirelui erau pândiţi pentru a nu ajunge la mireasă decât «legaţi vârtos şi puşi de-a-ndărătelea pe cal». Fiind întrebaţi ce caută, ei nu zic, că-s în căutarea unei «căprioare», ori «flori care înfloreşte şi nu rodeşte», ci că au fost trimişi să vestească război şi că oştenii vor sosi curând să le ia cetatea»[26].

În materialele care evocă perioada de la sfârşitul sec. al XIX-lea ciocnirea vorniceilor din cele două tabere are un caracter mai voalat. Acest fapt dovedeşte, că nucleul ritualic al obiceiului era pe cale de a se pierde. Conăcarii sunt întâmpinaţi de cineva din partea miresei, care-i lasă să treacă numai după ce demonstrau semnele împărăteşti, aşa-numitele «dreptăţi», întâlnite ca «ferman» ori «carte latinească», care în realitate se dovedeau a fi o ploscă cu vin din partea mirelui.

Aceste momente le putem considera încercări nu numai pentru însoţitorii mirelui, dar şi pentru mire. Din acest considerent revenim la ideea că ne aflăm în faţa unui rit de trecere. Mirele, ca cel care urma să treacă în altă stare — a bărbatului căsătorit, — era supus unor iniţieri-probe, care să-i verifice bărbăţia şi virtuţile. Numai după aceasta el era considerat acceptat în noua categorie socială.

Deci, trecând cu succes barierele tradiţionale de ispită, mirele împreună cu vorniceii «dau să rumpă funiile sau lanţurile cu care este legată poarta şi să intre cu de-a sila înăuntru»[27]. Dar, până la «forţarea» porţilor, unul din nuntaşii care vin cu mirele, numit «conăcar» («colăcer»), rosteşte oraţia «conăcăria». Este una din cele mai semnificative oraţii de nuntă, care demonstra «ce însemnătate dă poporul nostru nunţii şi petrecerilor ei şi cât de frumos îşi spune el simţurile puse în inima lui de căsătorie»[28]. Oraţia propriu-zisă este adresată miresei şi oaspeţilor ei şi se declamă ca un monolog. Aceasta este partea a II-a şi cea mai spectaculoasă din obiceiul conocăriei.

După rostirea «conocăriei» alaiul este întâlnit de cineva din partea miresei şi e stropit cu apă, iar în cale li se aruncă grâu şi, mai ales, grâu rămas de la logodnă[29].

Stropitul cu apă era un gest magic de purificare, iar grâul avea semnificaţia de a aduce bunăstarea, norocul şi fericirea în noua familie. După aceste ritualuri se trecea la etapa a II-a, care era cea mai semnificativă — schimbul colacilor. Solii mirelui primeau de la mireasă ori de la vorniceii acesteia un colac frumos împodobit cu un ştergar cu fire de busuioc în semn că-s aşteptaţi şi doriţi[30]. Vorniceii din partea mirilor trebuiau să lase în schimb alt colac, care era păzit cu mare grijă. Conăcarul mirelui nu uita să menţioneze: ...

Avem şi acest mare colac,
Mare şi frumos,
Ca faţa lui Hristos[31].

Deseori mirele nu era prezent când se rostea conocăria. El aştepta vorniceii cu «semnele» oferite de mireasă, căci colacul trebuia frânt în patru deasupra capului lui. Există credinţa în puterea magică a acestui colac, fiecare din cei prezenţi încercând să obţină o parte din el, indiferent de circumstanţele în care era rupt.

Momentul de frângere a colacului era înfăptuit în mod diferit în spaţiul cercetat. De exemplu, mirele trebuia să facă semnul crucii pe colac şi să-l arunce în sus. Cel care-l prinde avea dreptul de proprietate asupra acestui obiect ritualic. În alte localităţi schimbul colacilor presupunea alte acţiuni[32]. De exemplu, solii miresei întâmpinau alaiul mirelui, iar doi dintre ei se opreau în dreptul lui. Mirele trebuia să

treacă de trei ori pe sub colacul ţinut de solii miresei şi abia după aceasta avea dreptul să-l rupă.

Uneori colacul putea fi rupt şi deasupra capului miresei, când ea părăsea casa părintească[33].

În unele regiuni mirele şi mireasa schimbau colacii personal, dar nu înainte ca mirele să arunce prin gaura colacului miresei o «băsmăluţă cu bani», pe care aceasta trebuia s-o prindă. Este un moment de atenţie din partea mirelui faţă de neamul miresei. Numai după aceasta colacul mirelui era rupt de vornicei, iar al miresei — de druşte şi aruncat nuntaşilor ca să le aducă noroc[34].

Obiceiul de a schimba colacii şi de a-i servi pe cei prezenţi are geneza în perioada veche de formare a tradiţiilor nupţiale la popoarele europene[35]. Avem în vedere timpurile arhaice, când se practicau jertfele pentru a îmblânzi ori speria forţele malefice. Iar cei prezenţi erau serviţi cu bucăţi din carnea animalului jertfit. Presupunem, că pe parcursul secolelor animalele au fost substituite prin produse din grâu, mai ales, sub formă de colac. Semnificaţia colacului se pretează anumitor schimbări. De exemplu, exista credinţa că fărâmele din colacul miresei ar contribui la grăbirea căsătoriilor. Se mai credea că o bucăţică din colac pusă în urechea unui animal scos la târg ar garanta o vânzare reuşită pentru stăpâni[36].

Pornind de la consecutivitatea şi semnificaţia acţiunilor relatate mai sus, afirmam că obiceiul conocăriei este o etapă din ciclul nupţial, ce în mod alegoric prezenta împăcarea dintre două comunităţi de neam. Obiceiul provine din perioada veche a orânduirii patriarhale, când femeia era apreciată mai întâi ca forţă de muncă. Astfel, trecerea ei, prin căsătorie, în familia soţului genera prejudicii materiale pentru neam. Necesitatea de a compensa braţele de muncă, iar uneori imposibilitatea acestei remunerări aveau drept consecinţe conflicte serioase dintre cele două comunităţi de neam. Anume aceste momente au stat la originea conflictelor alegorice din ritualul de nuntă.

Alegoria războiului este generată de conceperea căsătoriei sub forma unui conflict între două tabere adverse. Starea conflictuală este punctată şi pe plan ceremonial: piedicile puse pe drum în calea soliilor, refuzul de a da mireasa etc. Elementele de credinţă străveche, practicile magice confirmă atestarea obiceiului într-o epocă primară. Aspectul de ceremonial apare în perioada medievală, ca peste secole conocăria să obţină o motivaţie de spectacol.

Putem afirma că arhetipul obiceiului este procesul de împăcare între reprezentanţii celor două comunităţi. Iar confirmarea se făcea prin frângerea colacului. Pâinea în acest caz devine un obiect ritualic, simbolizând nu numai bunăstarea şi înţelegerea în noua familie, dar şi aplanarea stării tensionate o dată cu frângerea colacului schimbat.

Presupunem că tendinţa de a gusta din colacul miresei mai are o semnificaţie, afară de cele menţionate anterior: gustând din colac, participanţii la ceremonie recunoşteau împăcarea cu noua stare a lucrurilor.

Oraţia de conocărie întregeşte obiceiul şi păstrează o multitudine de informaţii vechi despre geneza şi evoluţia acestuia. Astfel, apare posibilitatea de a reconstitui arhetipul conocăriei. Subliniem că oraţia conocăriei se afirmă în perioada medievală. Respectiv, terminologia corespunde epocii, fiind influenţată de realitatea medievală: mirele e numit «împărat», mireasa «împărătească», flăcăii care însoţesc alaiul sunt «oşteni voinici», iar cei doi—trei vornicei aleşi să vestească sosirea — «soli împărăteşti». De asemenea, tânărul împărat e însoţit de un sfat de înţelepţi, de filosofi, care-l ajută la dezlegarea enigmelor, precum şi de arhierei şi bogoslovi. Toate — de la gesturi, şi comportamentul eroilor până la aureola creată în jurul acestora — contribuie la conturarea unei atmosfere alegorice de conflict.

Cu timpul s-au schimbat conţinutul şi forma obiceiului. Elementele

străvechi au părăsit ceremonialul, altele noi au fost adiţionate pe parcurs, simplificând oraţia şi obiceiul. De exemplu, în raionul Anenii Noi, s. Hârbovăţul Nou, textul conăcăriei se reduce la:

Bună seara, mireasă frumoasă,
Noi ţi-aducem un crai în casă,
Care să te însoţească,
Colacul tău să-l mâncăm,
Mirele să ţi-l dăm[37].

Dacă în anii '60—'70 se mai întâlnea, deşi rar, practicarea obiceiului «conăcărie», astăzi el s-a redus numai la schimbarea colacilor. Textul oraţiei de conocărie nu se mai aplică. Schimbul colacilor are semnificaţia de a manifesta stimă şi doleanţe de bunăstare reciprocă între neamul mirelui şi cel al miresei.

Obiceiul «conăcăriei» se înregistrează la majoritatea popoarelor indoeuropene, păstrând elementele alegorice de conflict între cele două tabere. De exemplu, la italieni, sârbi, cehi, sloveni, alaiul mirelui este întâlnit cu porţile zăvorâte ori chiar baricadate[38]. Bulgarii obişnuiesc a întâlni solii mirelui înainte ca aceştia să ajungă la mireasă, iar pe drum creându-le obstacole cu scopul de a le încerca puterea şi isteţimea[39]. Concomitent, rudele miresei nu pierd ocazia să-şi manifeste bunăvoinţa faţă de «adversari» şi bucuria faţă de cele întâmplate.

Tangenţele cu alte popoare vizează nu numai semnificaţia obiceiului, ci şi modalităţile de manifestare. Schimbul de replici între soli deseori are forma versificată. De exemplu, în Italia, printre soli sunt şi «poeţi», care erau asemenea «conăcarilor» din obiceiurile nupţiale din Basarabia. Se aseamănă chiar şi subiectul improvizărilor despre urmele unei fiare pierdute[40]. Cehii, însă, au păstrat motivul «florii rare»[41].

Din cele relatate tragem următoarele concluzii:

— Obiceiul de luare a miresei de către alaiul mirelui este atestat în toate regiunile etnografice româneşti, deşi cu nominalizări diferite: conocărie—colăcărie—conăcărie—colăcăşie etc. O dată cu formarea limbii literare româneşti, conform atestărilor din dicţionare, se impune noţiunea de «colăcărie», iar «conocăria» devine un regionalism pentru spaţiul cercetat. Oricum, în toate cazurile obiceiul are acelaşi conţinut, diferenţa constând numai în denumire.

— Geneza obiceiului porneşte din perioada veche patriarhală, când femeia era obligată să treacă prin căsătorie în familia soţului, astfel provocând pierderi economice propriei comunităţi.

— Arhetipul obiceiului este împăcarea reprezentanţilor celor două comunităţi antrenate în conflict. Apogeul este frângerea colacului, ce semnifică înţelegerea la care s-a ajuns.

— Pe parcursul secolelor, în obiceiul de luare a miresei cu alai apar o multitudine de schimbări. Evoluează însuşi conţinutul. De exemplu, în perioada medievală se accentuează tendinţa spre ceremonial, iar schimbul de replici între cele două comunităţi ia forma versificată de oraţie.

— Actualmente se remarcă un proces de simplificare a obiceiului, prevalând tendinţa spre spectaculos, diminuându-se importanţa ritualică.

Note

[1] D. Cantemir, *Descrierea Moldovei*, Bucureşti, 1909, p. 237.
[2] G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare române*, Bucureşti, 1885, p. 163.
[3] S. Fl. Marian, *Nunta la români*, Bucureşti, 1931; E. Sevastov, *Nunta la români*, Bucureşti, 1889; E. Niculiţă-Voronca, *Datinile şi credinţele poporului român*, vol. I. Cernăuţi, 1903; Gh. Madan, *De la noi din Basarabia*, Buc., 1938; P. Ştefănucă, *Opere*, vol. I., Chişinău, 1991; A. Mateevici, *Opere*, vol. I, Chişinău, 1993 etc.
[4] Axentie Bileţchi-Oprişanu, *Din comorile neamului nostru*, Cernăuţi, 1930, p. 25.
[5] G. Dem. Teodorescu, *op. cit.*, p. 325.
[6] *Ibidem*, p. 162.
[7] S. Fl. Marian, *op. cit.*, p. 325.
[8] A. Mateevici, *op. cit.*, p. 291.
[9] O. Constantinescu, I. Stoian, *Obiceiuri, credinţe şi superstiţii la nuntă*, Chişinău,

1936; M. Serghi, *Nunta la țară*, Iași, 1937; P. Ștefănucă, *opere*, vol. I, Chișinău, 1991, Gh. Madan, *De la noi din Basarabia*, op. cit.

[10] I. Șeuleanu, *Orația de colăcărie*, în *Studiu*, Cluj, 1969, p. 56.

[11] A. Hâncu, *Probleme de geneză a creației poetice populare moldovenești*, Chișinău, 1991, p. 33.

[12] V. Zelenciuc, *Folclor de nuntă*, în *Schițe de folclor moldovenesc*, Chișinău, 1965, p. 102.

[13] Lazăr Șăineanu, *Dicționar universal al limbii române*, 1924, p. 154.

[14] *Dicționarul limbii române contemporane*, București, 1958, p. 120.

[15] AIEF, f. 24, nr. 2, dosar 24, 1979, p., 143, AIEF, f. 24, nr. 2, dosar 18, 1974—75, p. 59.

[16] Material colectat de autor în r-le Soroca, Orhei, Ungheni, Hâncești, 1995.

[17] În unele variante (G. Dem. Teodorescu) nuntașii plecau de dimineață. După descrierile făcute la mijlocul sec. al XX-lea, alaiul nupțial pleca după-amiază (apud. P. Ștefănucă). Uneori chiar după asfințitul soarelui (apud. G. Madan). Explicația ar fi în termenul în care se desfășura nunta.

[18] Ion Mârza, *Regulile nunților*, Huși, 1872, în G. Dem. Teodorescu, *op. cit.*, p. 164.

[19] Material colectat de autor, inf. Irina Cojocaru, s. Șapte-Bani, r. Râșcani, 70 ani, 1994.

[20] S. Fl. Marian, *op. cit.*, p. 325.

[21] Axentie Bilețchi-Oprișanu, *op. cit.*, p. 21.

[22] O. Constantinescu, I. Stoian, *op. cit.*, p. 143.

[23] I. Șeuleanu, *op. cit.*, p. 54.

[24] S. Fl. Marian, *op. cit.*, p. 326.

[25] I. Șeuleanu, *op. cit.*, p. 49.

[26] Dm. Cantemir, *op. cit.*, p. 238.

[27] S. Fl. Marian, *op. cit.*, p. 456.

[28] A. Mateevici, *op. cit.*, p. 295.

[29] S. Fl. Marian, *op. cit.*, p. 456.

[30] Material colectat de autor, inf. Nastea Chiaburu, s. Zăicani, r. Râșcani, 60 ani, 1994.

[31] Material colectat de autor, inf. Vârlan Iacob, s. Selițe, r. Orhei, 81 ani, 1995.

[32] *Chișineovschie Eparhialinâie Vedomosti*, 1873; nr. 16, p. 614.

[33] I. Zanne, *Proverbele românilor*, VIII, București, 1900, p. 293.

[34] Material colectat de autor, inf. Elizaveta Carapovschi, s. Zagarancea, r. Ungheni, 79 ani, 1994.

[35] V. Zelenciuc, *Semeinâe obreadnosti*, în *Moldovane*, Chișinău, 1977, p. 294.

[36] I. Zanne, *op. cit.*, p. 293.

[37] Material colectat de autor, inf. Marina Ardeleanu, s. Hârbovățul Nou, r. Anenii-Noi, 68 ani, 1995.

[38] *Brac u narodov Țentralinoi i Iugo-Vostocinoi Evropî*, M., 1988.

[39] P. Ivanova, L. Marcova, *Bolgarî*, în *Brac u narodov Țentralinoi i Iugo-Vostocinoi Evropî, M.*, 1988, p. 148.

[40] N. Krasnovskaia, *Narodî Italii* în *Brac u narodov Zapadnoi i Iujnoi Evropî*, M., 1989, p. 118.

[41] N. Grațianskaia, *Cehi i slovachi*, în *Brac u narodov Țentralinoi i Iugo-Vostocinoi Evropî*, M., 1988, p. 55.

FOLCLORISTICĂ

TEODOR TH. BURADA

O CĂLĂTORIE LA ROMÂNII DIN GUBERNIA KAMENITZ-PODOLSK (RUSIA)*

I

În vara anului 1895, după ce am cercetat secţiunea valahă de la Expoziţia etnografică din Praga, m-am hotărît să mă duc în Rusia să cercetez românii ce s-ar fi aflînd împrăştiaţi în gubernia Kamenitz-Podolsk.

Aşadar, pregătindu-mă de drum, am pornit din Praga în Rusia pe la începutul lunii August acelaşi an, spre a cerceta satele de origină română din acea gubernie şi despre existenţa cărora aveam cunoştinţă mai dinainte. După o lungă călătorie cu drumul de fier, am ajuns la fruntaria Austriacă, intrînd în gubernia Kamenitz-Podolsk, pe la Podvolociska[1], apoi mergînd înainte tot cu drumul de fier, am ajuns la tîrguşorul Proscurov[2], de acolo, luînd o căruţă, după 16 ore de drum, am ajuns în oraşul Kamenitz-Podolsk,[3] capitala guberniei cu acelaşi nume[4].

Acest oraş înconjurat de rîul Smotrici, se zice că s-a numit Kamenitz de la cuvîntul rusesc камень (piatră), fiind aşezat pe loc pietros.

Deşi nu avem date pozitive de cînd datează acest oraş, totuşi, se constată că e foarte vechi şi că prin anul 1349 a fost rezidit şi întărit prin ziduri ca o cetate de fraţii Alexandru şi Iurie Coriatovici, spre a apăra Podolia de năvălirea polonilor şi mai tîrziu cînd a căzut în mîna polonilor (1392) a servit de apărare în contra năvălirilor tătarilor şi a moldovenilor.

În anul 1672 turcii au luat acest oraş de la poloni, iar prin pacea de la Carlovitz (1699) a fost restituit Poloniei, apoi pe la anul 1772, ruşii au luat în stăpînire Kamenitzul cu întreaga Podolie, cînd s-a făcut împărţirea Poloniei. Cetatea şi întăriturile ce au făcut turcii acestui oraş, stau şi pînă astăzi în picioare. Intrînd în cetate prin poarta cea mare, în apropiere, se află nişte hrubi, care se zice că comunică pe sub Nistru cu oraşul Hotin din Basarabia. Multe din bisericile creştineşti au fost prefăcute în geamii[5] în timpul turcilor. La biserica catedrală catolică şi astăzi se vede un minaret turcesc foarte înalt, în vîrful căruia se află statuia Maicii Domnului. În biserica domenicanilor se află asemenea rămăşiţi de ornamente şi inscripţiuni turceşti; amvonul de unde se fac predicile este rămas tot de la turci şi se păstrează pînă-n ziua de astăzi, e tot de marmură şi foarte frumos sculptat.

În acest oraş în care s-a petrecut fapte de cea mai mare importanţă

---

* Extras din «Arhiva», organul Societăţii ştiinţifice şi literare, nr. 12, 1906; în broşură aparte: Iaşi, Tipografia «Dacia», Iliescu, Grossu et Co., 1906.

[1] Or. Podvolocisc se află astăzi la graniţa între regiunile Ternopol şi Hmelniţki, între capitalele acestora (Ucraina de Nord) (*N.B.*).

[2] Or. Proscurov se află pe calea ferată, între oraşele Ternopol, şi Hmelniţki (*N.B.*).

[3] Afară de oraşul Kamenitz-Podolsk, mai este un altul în gubernia Grodno, numit Kamentiz-Litevski, apoi un altul în gubernia de Volhinia numit Kamenitz-Volînski.

[4] Or. Kameneţ-Podolsk se află la sudul reg. Hmelniţki de astăzi (*N.B.*).

[5] Geamie — locaş de cult la musulmani (*N.B.*).

© Teodor Th. Burada, 1997.

relativ la istoria ţării noastre[1], am făcut cunoştinţă cu preotul Ivan Feodorovici Gorodeţki, cu care am vorbit mult despre antichităţile ce se află în acest oraş, precum şi despre românii ce sînt împrăştieţi pe malul stîng al Nistrului; el mi-a spus că prin zidurile bisericilor se află multe inscripţiuni şi că chiar la biserica Sf. Ioan Inaintemergătorul, care pe timpul turcilor era prefăcută în geamie, se află mai multe pietre cu inscripţiuni în zidul acelei biserici. Intrînd în acea biserică, am văzut o piatră cu o inscripţiune slavonă, pusă în zidul altarului, pe care stă scris cu litere cioplite, în relief, următoarele:

И КѸПИ ДЗВОНЪ ЗА ЗЛОТЫХ Ѯ

† СІИ КАМЕНЬ ѲКРАСИ
ЗДѢ ПНЬ СИМІОНЪ СТРІ
И ВЕЛИКІИ ВИСТЄРНИКЪ
ИЗДѢ ПОЛОЖИ СЫИА СВОЄГО
ІОНАШКА В ЛѢТО ЗРК

Pe românește se traduce așa:

Şi a cumpărat clopot pentru 60 zloţi[2]
† Această piatră a înfrumuseţat-o
Aici pan Simion Strii
Mare Vesternic
Şi aici a pus pe fiul său
Ioanaşcu în anul 7120[3].

---

[1] In or. Kameniţ s-a dat în deosebite rînduri mai multe privilegii neguţitorilor din acel oraş. Intîiul privilegiu s-a dat de Ştefan cel Mare la anul 1460, pe baza altor privilegii din anii 1407, 1434 şi 1456, date de alţi domnitori ai Cameniţei şi Lvovului (Акты Зап. Россіи, I, 21; Акты grod. i ziem, VIII, 116, 228, 237).

La anul 1491, cînd s-a încheiat pacea între Ioan Albert şi Ştefan Vodă, pentru ca să fie linişte la fruntarii, s-a stabilit ca supuşii moldoveni ce reclamau în contra locuitorilor din Podolia să fie judecaţi de starostele din Cameniţ, iar supuşii poloni, ce asemenea s-ar fi ridicat cu tînguire în contra moldovenilor să se îndrepte ca să fie judecaţi sau la starostele din Hotin sau la cel din Cernăuţi (Iablonowski, Zdrola dziejowe, X (Sprawy woloskie za Iagiellonow), pag. 38. Despre aceste vezi şi: Городъ Каменецъ-Подольскій de preotul E. E. Съцинскій. Kiev, 1895, pag. 225 şi 226.

In anul 1509, Bogdan Vodă, fiul lui Ştefan, a cucerit Cameniţa şi de acolo a prădat toată Podolia şi Galiţia, pentru că polonii îi luase Pocuţia (Kogălniceanu, Letopiseţile, ediţ. II-a, I, 182).

In anul 1510 Ian. 17, s-a încheiat pacea la Cameniţa, între hatmanul Neculai Cameneţski şi Bogdan (Zam. Pod., I, 83 (M. Bielski, Kronica, 513); K. Putaski. Szkice i poszukiwania historyczne, Krakow, 1887, 108 şi 124.

Pe la anul 1571 a trăit în Cameniţa Voevodul Bogdan Lăpuşneanu, şi încredinţîndu-se că nu va mai putea sta pe tron şi duce cîrma ţării, a trecut în Moscova (Letopiseţile. Loc. cit. pag. 457).

Vasile Vodă fiind alungat din domnie de Gheorghe Ştefan, a stat în pribegie la Cameniţa aproape o lună pînă ce i-a venit în ajutor ginerile său Timuş în anul 1653 (Letopiseţile, loc. c. pag. 329). Tot în acel an Timuş (Timoteu Hmelniţki) a căutat cu orice preţ să se facă unirea ţărilor române Moldova, Valahia şi Transilvania, din care cauză s-a implicat într-un război cu domnitorul Valahiei şi cu principele Transilvaniei (Городъ Каменецъ-Подольскій. Священника Е. Съцинскаго. Кіевъ, 1895, p. 30).

După ce Sultanul Mehmet a cucerit Cameniţa de la leşi în 16 Aug. 1673, a mazilit aici pe Duca Vodă (Letopiseţile, Loc. cit., vol. II, pag. 8).

[2] Zlot — monedă de aur, ce a circulat în Europa centrală şi răsăriteană (*N.B.*).

[3] Este vorba de anul 1612 (*N.B.*).

Linia de sus a acestei inscripţiuni este scrisă cu litere mai mici decît acele cu care sînt scrise celelalte linii şi nu este decît sfîrşitul inscripţiunii. Se vede că săpătorul n-a plănuit bine ca să-i încapă pe piatră întreaga inscripţiune şi aceea a adăugat cu litere mai mici deasupra inscripţiunii rîndul ce n-a încăput.

Înţelesul acestei inscripţiuni este următorul:

Marele visternic pan Simion Strii, care nu este altul decît Stroi sau Stroioi, a îngropat la biserica Sf. Ioan Înaintemergător pe fiul său Ionaşcu şi în acel loc a pus piatra cu inscripţiune şi spre odihna sufletului fiului său a cumpărat un clopot pentru biserică.

O altă piatră cu inscripţiune se află în stînga cum intri în biserică, în faţa altarului, scrisă pe o marmură foarte mare cu litere poleite cu aur, deasupra stă herbul Cantacuzineştilor şi împrejur nişte arabescuri în relief de ipsos, lucrat cu mult gust şi artă, în stilul secolului XVIII-lea.

Iată acea inscripţiune:

D. O. M.
Ioanni Rudolpho Cantacuzeno
Primogenito Stephani Ducis Valachiae

Hoc monumentum perennis amoris et memoriae gratia posuit
Eltsabeth comissa a Beaufremont consors dolentissima.
Natus hic priceps Bucoresti 7-ma Martij A. 1669 in Valachia,
Vitam obiit rastowoiis 1-ma lunij in Polonia 1761,
Exuvias corporis deposuit in ecc les. s. Ioan. R. G. Cam. in Podol:
A Cantacuzenis orienti ab 1341 imperantibus ortus.
Armis Turcaru amisso imperio in Proavis, Dominium Valachiae et Bessarabiae ad Patrem suum numeravit.
Eodem exutus integra a nece vite, in Gallia, Germania posterea in Polonia conservavit.
Quisquis es, Viator, fortunae vices a deo variantis mireris
Constans haec in terris esse nequit eam in Coelis quaere.

Traducerea acestei inscripţiuni este următoarea:

D. O. M.
(Lui D-zeu celui bun şi mare)
Lui Ioan Rudolf Cantacuzen

Fiului celui mai mare a lui Ştefan Domn Valahiei,
A pus acest monument în semn de vecinică iubire şi pomenire.
Soţia sa întristată, Elisabeta, născută contesă Beaufremont.
Acest principe s-a născut la Bucureşti în Valah, la 7 Mart an. 1699.
A murit în Lastowitz din Polonia la 1 Iunie an. 1761.
Remăşiţile trupului său s-au aşezat în biserica Sf. Ioan Ritul grec din Kamenitz în Podolia,
Coborîtor din neamul Cantacuzineştilor cari au domnit în Orient de la anul 1341.
Din pricina cuceririlor turcilor, pierzînd dreptul în persoana străbunului său, prin persoana tatălui său, a căpătat domnia Valahiei şi Besarabiei.
Alungat de aici, şi-a scăpat viaţa de la moarte în Galia, Germania şi apoi în Polonia.
Oricine-ai fi tu, trecătorule, nu te mira de schimbarea norocului dat de Dumnezeu.

Aici pe pămînt nu poate fi durabil, caută-l în ceriu[1].

In condica mitricală a bisericei Sf. Ioan Înaintemergătorul din secolul trecut (1701—1767), ce se păstrează în arhiva consistoriei din Podolia, actul de înmormântare a lui Ioan Cantacuzino este scris aici astfel în limba latină (de obicei trecerile în condică se făceau în limba rusască):

«1761. die vigesima prima Mai, festo sanctorum Constantini Magni Imperatoris et Haelenae Matris ejus. serenissimus princeps Rudolfus Kantakuzi mortuus, sacramentis munitus, et in Ecclesia S. Ioannis Bablistae in sepulcro murato ad effigiem S. Nicolai Eppi Miren. d. 23 mensis ejusdem sepultus, est, in Cuorum fidem me subscrido. I. Gromnicki P. A. Off. et V. G-lis qamen».

In traducere înseamnă aceasta:

«An. 1761, Mai 21, în ziua Sf. Împărați Constantin cel Mare și a mamei sale Elena, a murit după ce a primit sfintele taine, luminatul Kniaz Rudolf Cantacuzen, și s-a îngropat în biserica Sf. Ioan Botezătorul în mormînt de piatră, înaintea icoanei Sf. Nicolai Mirlichischi, la 23 Mai, spre adeverirea cărei mă iscălesc: I. Gromnițchi, Protonotar apostolic, oficial și inspector general al Kameniților».

Data morții lui Cantacuzen după registrul mitrical este însemnat după stilul vechi, iar pe piatra mormîntală — după cel nou.

Ioan Cantacuzen îngropat în biserica Sf. Ioan Înaintemergătorul, după cum se vede din menționata mai sus inscripțiune de pe piatra mormîntală, a fost coborîtor al împeratului Bizantin Ioan Cantacuzen și fiul domnului Valahiei Ștefan. În anul 1714 Fevr. 25, Ștefan s-a suit pe tronul Valahiei și a stat ca domn puțin timp, căci a căzut jertfă intrigilor și cruzimilor turcești. În anul 1716, cînd s-a declarat război Austriei de către turci, marele vizir, vroind a pastra Valahia credincioasă Turciei, a presupus pe Ștefan ca răzvrătitor, l-a chemat la Constantinopol, și, fără nici o judecată l-a închis în temniță și i-a tăiat capul. Soția lui Ștefan, domnița Pagona (Păuna), ce se afla în timpul omorîrii soțului ei în Constantinopol, schimbîndu-și hainele, a găsit mijloc ca să scape ea însăși cu doi fii ai ei. Ascunzîndu-se vr'o cîteva zile în Constantinopole, ea a fugit apoi în Italia, și cutrieră prin Europa apuseană cu amîndoi fii ai ei. În fine, sosind în Petersburg, Petru cel Mare a aflat despre aceasta și i-a fixat o întreținere îndestulătoare[2]. Fiul ei, Ioan Rudolf, a primit în urmă de la regele Poloniei în stăpînirea sa pe viață starostia Bahtînului, din provincia Podolia (astăzi satul Bahtin se află în județul Usău)[3]. Cantacuzen se bucura de mare cinste în Podolia, numele însuși a soției sale se întîlnește adeseori în condicele mitricale din bisericile catolice ca nași — cumătri la botezurile leșilor nobili din Podolia, fiindcă în secolul trecut era mai întotdeauna obiceiul de a se invita să fie cumătri persoane însemnate, demnitari ai statului, cîte odată se invita chiar și pe rege.

II

În ziua de Sf. Ioan Botezătorul (24 Iunie) st. gr. ort., cînd este și hramul bisericii din Camenitz, stă obiceiul că, după ce preotul face așa-numitul «otpust», să se adune multă lume atît de prin satele de prinprejur din Podolia, cît și din acele din Basarabia și să se facă în același timp și iarmaroc. Țăranii malorosieni și moldoveni din Basarabia aduc în acea zi în Kamenitz o mulțime de pînzării, lavicere, țoluri, ștergare, prosoape lucrate de ei, împodobite și înflorite cu cusuturi a lor proprii de toată frumusețea. Din toți locuitorii ce se adună în acea zi

[1] Despre aceste două inscripții vezi și: Городъ Каменецъ-Подольскій Историческое описаніе священика Е. Съцинскаго. Кіевъ. 1895, p. 145—146.

[2] Палаузовъ. Румынскіе господарства Валахіа и Молдавіа въ историко-политическомъ отношеніи. Спб., 1859, стр. 48—49, 58—59.

[3] Dr. Antoni I., Zameczki Podolskie, I, 271.

numărul moldovenilor (căci locuitorii din Basarabia se numesc «moldoveni») întrece pe al celorlalți și produsul industriei lor naționale este cel mai mare și mai însemnat prin finețea cu care e lucrat.

Tot în acest oraș am făcut cunoștință și cu organistul Olihovski de la catedrala catolică Sf. Petru și Pavel, de la care am luat asemene mai multe noțiuni despre incripțiile latine și slave de prin bisericile catolice de acolo.

Înainte de a părăsi acest oraș, mi-am cumpărat harta guberniei Kamenitz-Podolsk, spre a studia localitățile și comunele din acea gubernie, apoi m-am pregătit de drum spre a mă duce la orășelul Bar[1]. Intrînd într-o băcălie spre a-mi cumpăra ceva merinde, din întîmplare văd anunțat că se află acolo de vînzare svejaia brînza (brînză proaspătă) și dîndu-mă în vorbă cu bacalul care știe moldovenește, l-am întrebat să-mi spună de unde are acea brînză și cine o face? El mi-a spus că o are din Moldova de peste Nistru și că o fac ciobanii moldoveni. Acolo Basarabia se numește Moldova, iar locuitorii ei moldoveni.

Pregătindu-mă apoi cu toate cele trebuincioase pentru drum, m-am pornit mai departe cu trăsura spre orășelul Bar și după vr'o cîteva popasuri am ajuns la Dunavetz[2]; trecînd apoi prin Vonicovătz[3], am sosit a doua zi în Bar. Aici am făcut cunoștință cu învățătorul școalei comunale, Krahmalnico, și intrînd în vorbă cu el în limba rusească despre vechimea acelui oraș și despre școalele care se aflau odinioară acolo, el mi-a spus că în privința culturii intelectuale era un oraș important. Se știe atîta numai că în timpurile vechi a fost un seminar catolic, într-o mănăstire ce se zice a fi fost a dominicanilor, în acel seminar veneau mulți fii de boieri atît din Polonia, cît și din Moldova, precum și din alte țări învecinate ca să învețe carte. Este cunoscut că cronicarul nostru Miron Costin a învățat carte în Bar, cine știe, poate că chiar în acel seminar. Se presupune numai că pe locul acelui seminar ar fi fost zidită o mănăstire rusească de vale de oraș. Astăzi nici o urmă despre existență acelui seminar.

Din acest oraș m-am pornit cu căruța pînă la Jmerinca[4], acolo m-am suit în drumul de fier și am mers pînă la Iuliampol, de acolo cu căruța la Peștera, rușește Pecere, lîngă rîul Bug, și de acolo tot cu căruța la Nemirova[5], unde în aceste două orășele Duca Vodă pe la anul 1679 își zidi case. De acolo întorcîndu-mă iarăși la Iuliampol, m-am dus tot înainte și am ajuns în Mohilău[6], unde m-am oprit vr'o cîteva zile. În acest orășel am întîlnit pe moldovanul Lazăr Simion, stabilit acolo de mai mulți ani, de locul lui însă din Kișinău, el locuise mai mult timp și la noi în Iași; de la el am luat multe informațiuni, mai ales, despre comunele înșirate pe malul stîng al Nistrului, și acele ce sînt mai în depărtare, spre centrul guberniei, în care în unele se vorbește și astăzi românește, apoi m-am pornit mai departe, scoborîndu-mă pe apa Nistrului, cu vaporașul rusesc Pionier, pînă la Soroca în Basarabia. De acolo luînd o luntre am trecut Nistru de cealaltă parte în comuna Țigănauca, unde Duca Vodă pe la anul 1679, în a treia sa domnie, și-a făcut case domnești cu beciuri de piatră. Aici cea întîi îngrijire a mea a fost să cercetez, dacă a mai rămas ceva din acele clădiri.

Cercetînd despre aceasta pe mai mulți locuitori, cari în cea mai mare parte erau moldoveni, cu toții mi-au spus că nimene altul n-ar putea să-mi deie informațiuni în această privință, decît numai moș Macovei și Mihai Mihalcea, cei mai bătrîni din sat, pe care întîlnindu-i i-am între-

[1] Orășelul Bar se află între Kameneț-Podolsk și centrul raional Vinița (*N.B.*).
[2] Localitatea Dunaevțî se află mai la nord de or. Kameneț-Podolsk (*N.B.*).
[3] Azi orășelul Vinicovțî, ce se află între Dunaevțî și Bar (*N.B.*).
[4] Or. Jmerinca se află la sud-vest de centrul regional Vinița (*N.B.*).
[5] Orășelul Nemirov se află în aceeași regiune, spre răsărit, peste r. Bug (*N.B.*).
[6] Or. Movilău-Podolsk, pe malul stîng al Nistrului, nu departe de orășelul basarabean Otaci (*N.B.*).

bat ce știu despre niște beciuri de piatră ce s-ar fi aflînd la ei în sat. Ei îmi spuseră că prin acele locuri din vechime au apucat povestindu-se că erau case mari și beciuri de piatră, astăzi însă asemene clădiri nu sînt, dar și cîte au mai fost, s-au risipit cu totul din pricina potopului, spuneau ei, care a fost cu douăzeci ani mai înainte, cînd apa Nistrului cuprinsesă Soroca pînă la jumătate și înecasă Țigănauca. Din zidiri mai vechi nu se află în această comună decît biserica rusească, care acum s-a reparat și care a fost leșească în timpurile vechi.

Scoborîndu-mă apoi de vale din sat, m-am dus în moara lui Toader Iacincu, de pe Nistru; acolo am găsit pe moldoveni: Vasile Păscăleanu, Iosif Badeniuc, Mihai Bulat și pe mătușa Gaciția lui Anton, care venise cu sacii la măcinat grîu și cu care apoi m-am pus la vorbă, după aceia întorcîndu-ne cu toții în sat, i-am cercetat despre obiceiurile, datinile și moravurile ce sînt pe la ei, adunînd acolo și mai multe cîntece populare moldovenești.

De acolo am trecut și în alte sate în care se află moldoveni, cercetînd și acolo datinile lor strămoșești.

Aceste sate sînt multe la număr și am putea zice că în toate acele care sînt pe malul stîng al Nistrului numărul românilor se urcă peste 43.000[1]. În multe din aceste sate le-am cîntat din scripcă doina noastră românească precum și alte cîntece de pe la noi și foarte s-au bucurat auzindu-le, precum s-au bucurat și românii din satele așa numite sate moldovenești din gubernia Cherson, pe unde fusesăm mai demult.

Din aceste sate enumărate aici vr'o cîteva. Iată-le:

Lescovăț, Ruda, Jvaneț, Ustie[2], Rogozna, Studeniția, Usiția, Lipciani, Serebria, Bușa, Coșniția, Grușca, Ocniția, Camenca, Rașcov, Lăbușna, Sărăței, Rîbnița sau Rîșina, Botușani, Chetros, Slobozia, Domniția, Flora, Balta, Moșneag, Senina, Bursuc și altele.

După aceea am intrat în gubernia Cherson pe la orășelul Iagorlic, unde luînd un vaporaș, m-am scoborît pe Nistru pînă la Bender, de acolo, mergînd mai departe cu trăsura, am ajuns în Kișinău, apoi la Unghenii ruși, unde, trecînd Prutul, am intrat în țară.

III

Dacă ne uităm la credințele, obiceiurile și moravurile românilor din această gubernie, vedem că caracterul românesc e destul de bine păstrat și putem zice că nu este nici o deosebire de acel pe care-l găsim la românii din gubernia Cherson și care în aceste două gubernii e același ca și a locuitorilor din Moldova. Aceleași obiceiuri la nașteri, la înmormîntări, la nunți, la Crăciun, la Anul nou și la alte împrejurări ale vieții. Aceleași credințe în strigoi, vrăji, farmece și altele, aceleași povești cu balauri, cu zmei, cu leî-paralei, cu feți frumoși cu părul de aur, aceleași cîntece cari încep cu «frunză verde», aceleași jocuri: *hora, de brîu, corăbiasca* și altele.

Pînă și în sistemul măsurilor ei și-au păstrat încă cuvîntul de *ocă, dimirlie, baniță, miertic*; asemene și în sistemul monetar ei zic că 25 copeici fac un *iuzluc*, cuvînt turcesc, care era și la noi.

Această asemănare între poporul român din această gubernie, precum și din gubernia Cherson cu acel din Moldova, se mai vede și în limba pe

[1] Afară de acești români, după ultimele date oficiale rusești, numărul lor se urcă în gubernia Ecaterinoslav la 26 574, iar în gubernia Cherson la 210 146 (Zamfir C. Arbure, *Basarabia în secolul XIX, București, 1899*, p. 123). Mai sunt încă români împrăștieți și în alte gubernii din Rusia (Vezi: *Întinderea neamului românesc*, publicată în *Anuarul Ligii culturale a tuturor românilor*, Secția Iași, 1902, p. 33—71).

[2] În acest sat Elisaveta, văduva lui Ieremia Movilă Vodă, întărește fostul Pîrcălab Alexa Musteață satul Iurceni din ținutul Soroca, lăsat testament de către Maria, muma lui Ieremia Vodă (Arhiva istorică a României, Hajdeu, tom. I, part. I, p. 128, București, 1855).

care-o vorbesc şi care înfăţişează toate caracterele felului de vorbire a moldovenilor. Ei, ca şi românii din satele ce se află în gubernia Cherson şi cari se numesc sate moldoveneşti, nu pronunţă cuvintele: *cerc, cinci, cine, ciapă, cias, cetire, ciară* etc., ci mai alene, ca şi moldovenii, precum: *şerc, şinşi, şine, şiapă, şias, şetire*; asemene pe *v*, înainte de *i* şi *e*, îl pronunţă ca *gi*, aşa: *viţel, vin, vie, înviat, viscoleşte, priveşte* devine la ei: *giţel, gin, gie, îngiat, giscoleşte, prigeşte* etc.; *f*, înainte de *e* sau *i*, devine *h*, precum: *her, hin, hiere, hiertură* etc. La plural schimbă pe *p* în *chi*, precum: *luchi, pochi, copchii* etc.; pe *p*, la începutul cuvintelor, în *che: cheptene, chept, chicior* şi altele; pe *m* iniţial îl moaie, ca în sunetul italian *gn;* aşa, ei zic: *gnitropolie, gniere, gnire, gniertic, gnic, gniel,* în loc de *mitropolie, miere, mire, mertic, mic, miel* etc.; pe *m* în mijlocul cuvintelor chiar îl schimbă asemene în *gn;* aşa, în loc de *is vremile grele* ei zic: *is vregnile grele:* pe *b* îl schimbă în *g*; aşa, ei zic: *ghine, ghir, ghirueşte, slăgheşte* şi altele; de asemene locuţiuni particulare moldovenilor, precum: *m-oi duce-mă,* mă voi duce; *m-o ucis în bătaie* — m-a bătut rău; *un'teci gnieta*, unde te duci dumneata: *hi'ncoa, măi Ghio,* vină încoace, măi Gheorghe; *mă s'aduc,* mă duc să aduc şi altele[1].

Din cîntecele populare ce am adunat de la românii din comuna Ţigănauca, dăm aici vr'o cîteva aşa după cum le-am auzit din gura lor:

Colindă bătrînească

Bunu-i domnu nostru,
Bunu-i domnu, bun
Din a lui tinereţe
Păn'la dalbe bătrîneţe
Bun gînd s-a mai gîndit,
Sfîntă rugă de-o zidit,
Cu nouă uşi, cu nouă altare,
Cu nouă sfinte pristoale,
Cu nouă fereşti în soare.
Cel preot mai mare,
Dimineaţa s-o sculat,
Faţa dalbă şi-o spălat,
La icoane s-o 'nchinat,
Şi-o trimes nouă cărţi
In nouă părţi,
In nouă ţinuturi,
Pe nouă drumuri,
La nouă zugrăvaşi,
La nouă meşteraşi,
La nouă polieri,
Di peste nouă ţări,
Şi la nouă diecei,
De-a mers vestea de ei.
Zugrăvaşii o sosit,
Meşteraşii o sosit,
Polierii o venit,
Dieceii o venit.
Zugrăvaşii zugrăvesc,
Meşteraşii meşteresc,
Polierii poliesc,
Dieceii diecesc,
Sfânta rugă ni-o gătesc.
Cu nouă uşi, cu nouă altare,
Cu nouă fereşti în soare.
Tu, diac mai nic,
Să nu grăieşti ninic,
La minte să-ţi hie
Glas bun să-ţi hie,
Dimineaţă să te scoli,
Pe faţă dalbă să te speli,
La nime să nu spui,
La clopote să te sui
Ghine toaca să-ni logeşti,
Cu rost să ni-o potrigeşti.
El ghine ni-o ascultat,
Dimineaţa s-o sculat,
Faţa dalbă şi-o spălat,
La icoane s-o-nchinat,
In clopotniţă s-o suit.
El ghine toaca ni-o logit,
In trei locuri, de trei ori;
Cînd se revarsa di zori,
Cel preot mai mare
Di dimineaţă tare,
Degrabă ni s-o sculat,
Faţă dalbă şi-o spălat,
La icoane s-o 'nchinat,
In sfânta rugă ni-o intrat,
La nouă preoţi a prigit,
Şi din gură-o vorovit:
— Sculaţi, preoţi, sculaţi,
La ziuă căţaţi,
Soarele o răsărit
Şi nu-i vremea di dornit,
Da-i vremea de slujit,
Pi Domnu di mărit.
Slujbă mare ni-o slujit,
Şi pi Domnu l-o mărit.
N'aţi priceput,
N'aţi ştiut,
Ce-i luna, ce-i soarele,
Ce-s luceferii, ce-s stelele.
Ele-s stăpînul nostru,
Că-i bun Domnu nostru,
Bunu-i, Domnu, bun!
Să-i cîntăm,
Să-l colindăm.
El să hie sănătos

[1] Vezi aceasta şi în scrierea me: *O călătorie în satele moldoveneşti din gubernia Cherson*, Iaşi, 1883, p. 19 şi 20.

De vestea lui Hristos.
Domneavoastră vă 'nchinăm,
Ghelşug vă urăm.
Voe bună, şi-o colindă,
O colindă şi-o izbîndă,
Şi mai multă sănătate,
Că-i mai bună decît toate!

(Spusă de Vasile Păscăleanu).

Colindă voinicească

Mai din jos, mai din sus,
Mărul cu florile dalbe,
Mîndru voinic ni venea,
Pămîntu rostogolea.
Da voinicul cum îl chiamă?
De ninica n-are teamă,
Al Andrei
Din Orhei
Călăreşte'n chip domneşte,
Stau boerii de-l prigeşte.
— Da, voinice, ce-ai fugit,
Murgu de ce l-ai gonit?
Şoimu de ce ţi-i ostenit?
— Eu, boieri, nici n-am fugit
Murgu nici nu ni-am gonit,
Şoimu nici l-am ostenit,
Dar am umblat
La vînat,
Ţări am cutreierat,
Roua alb'am scuturat,
Brazdă neagr'am răsturnat,
Cu ogari, toţi rîuraţi,
La goană ca şi turbaţi,
Şi-am vînat eu o tulină
O tulină prin grădină,
Cu sulcele de Orhei,
Cu salbă de nouă lei.
Dară mîndra ni-l prigea
Şi din gură-aşa grăia:
— Ia mai staţi, boieri, mai staţi
Ce vă spune n'ascultaţi,
Nici roua n-o scuturat,
Nici brazda n-o răsturnat,
Nici tulină n-o vînat,
Cu sulcele de Orhei,
Cu salbă de nouă lei,
Ibovnica-i în altă ţară,
Departe peste hotară,
Ni-a făcut viaţă amară,
Calea-i tocmai nouă zile,
El mi-o calcă'n două zile.
Somnul îi de nouă nopţi,
El mi-l doarme două nopţi.
Căţaţi-l, boieri, căţaţi
La degete-i prigiţi,
Un inel o să găsiţi,
Căţaţi-l şi-n talpari,
Din talpari'n buzunari,
Iţi găsi o cununiţă,
Şi o mîndră năfrămiţă,
Cu fir cusută,
Mîndru ţesută.
Inelul ni l-o schimbat
Cu năframa ni s-o legat.
Cununiţa să-l cunune,
Eu la nume n-oi mai spune.
Andrii cel frumos
El să-ni hie sănătos.
Voe bună şi-o colindă,
O colindă şi-o izbîndă
Şi mai multă sănătate,
Că-i mai bună decît toate.

(Spusă de Ion Postulachi)

Ertăciune

Staţi, părinţi,
De la Dumnezeu măriţi,
Staţi şi-acultaţi,
Sama bine să luaţi
La ceşti hii smeriţi
De gloată cinstiţi.
La ei să căţaţi
Cum stau îngenunchiaţi,
Cu inima la ertăciune,
Cu capu spre plecăciune
De greşală să-i ertaţi
Cele rele să uitaţi.
Ghinecuvîntarea părinţilor
Întăreşte casa hiilor,
Blestemul părinţilor
Risicheşte casa hiilor.
De Dumnezeu hie blagoslogiţi
De părinţi neurgisiţi,
În veci amîn
Şi mie un pahar de gin,
Să-mi alin cel chin,
Şi-o năframă de in,
Să-ni şterg guriţa de gin!

(Spusă de Ion Postulachi)

Bocet

Ai hinit, moarte, ai hinit,
Cu coasa ni-ai sosit,
Gospodarul ni-ai mîncat,
Inima ni-ai sfărîmat.
Hiere ni-ai dat de-am băut,
Mîndră casă ţi-ai făcut,
Fără uşi, fără fereşti,
În ea vecinic să trăieşti,
Trupul să-ţi odihneşti,
Nici vîntul nu te-a bate,
Nici soarele nu te-a arde.
Făr' de tine ce fac eu?
Sărmanul bărbatul neu!
Copchii ce-or mînca,
Copchii ce-or purta,
Sărmanul bărbatul neu,
Sărmanul sufletul neu!
S-a dus să nu mai hie,
Numai Dumnezeu să-l ştie.

(Spus de Gaciţa lui Anton)

IV

Aşezările românilor peste Nistru şi mai cu deosebire acele din gubernia Kamenetz-Podolsk s-ar părea că-şi au originea de pe timpul lui Duca Vodă în a treia sa domnie, la anul 7187 (1679), căci acest domn, după cum ne spune cronicarul Neculai Costin[1], primise de la împărăţia turcească şi hătmănia ta Ucraina, dîndu-i şi buzdugan acei ţări. De unde apoi se intitulă: Господар земли молдавскої і землі украінскої.

Mai adaogă cronicarul: «Şi tot într'acest an au mers Duca Vodă la Nemirova cu doamna sa şi cu ginere-său, şi cu multe gloate, şi mergînd, apoi întorcîndu-se pe la Soroca, au făcut case domneşti, cu beciuri de piatră la Ţigănauca, împotriva Sorocii peste Nistru, şi alte case la Peştere lîngă Buh, aproape de Nemirova; iară la Nemirova au început a-şi face stupi, vaci, oi, pluguri de boi pe la toate tîrgurile pe de aceea parte de Nistru, dară velniţă de holircă, de bere şi de altele, cumpăra miere şi domnească ce era şi ducea la Ucraina de făcea mieduri de vindea şi ori că avea în gînd să se mute acolo, cum şi era cuvînt între oamenii lui, cum să părăsască Moldova şi să se mute cu toată casa lui la Ucraina şi de acolo să tragă la Moscu».

Cronicarul Neculai Muste[2] dă altă versiune asupra acestei strămutări a românilor din Moldova peste Nistru. În loc de a atribui unei colonizări a acelor părţi de către Duca Vodă, după cum spune Neculai Costin, el dă ca pricină acelei strămutări fuga românilor peste Nistru din cauza jafurilor lui Duca Vodă. El spune că: «După ce au venit Duca-Vodă la Iaşi, îndată iară au început a sili pe boieri şi pe toată ţara şi a asupri cu dăjdii; şi fugea oamenii la Ucraina peste Nistru şi nici zlotaşii nu putea să-i oprească şi zicea oamenii atunce că Duca-Vodă avea gînd să lase Moldova şi să meargă să se aşeze la Ucraina; şi acest lucru era de crezut, că făcuse şi curţi Duca-Vodă în Ţăcănăuca peste Nistru şi în satul Pecera, pe malul Buhului».

Cu toate acestea, noi credem, fără, însă, a afirma că aşezarea românilor peste Nistru pare a fi mult mai veche, de vreme ce aflăm nume ce se întîlnesc şi astăzi în două localităţi româneşti de dincolo de Nistru şi anume satul Caialîia şi lacul numit de ei Cuciurgani, care se văd figurînd pe harta Moldovei făcută de Reichersdorf în anul 1541[3].

Aceia am zis şi pentru românii ce locuiesc în satele moldoveneşti din gubernia Cherson, zicem şi pentru românii din gubernia Kamenitz-Podolsc, că naţionalitatea curată a neamului românesc, ce s-a păstrat acolo putem zice neatinsă în esenţa ei, se lămureşte numai prin greutatea cu care românii se încuscresc cu neamuri străine. Foarte rar îşi dă un român fata după unul de alt neam, fie chiar şi ortodox. Acea mîndrie română, care a fost scutul nostru cel mai puternic de apărare în contra înrîuririlor străine, se vede încă păstrată ca prin instinct la toţi românii de peste Nistru. Să sperăm că pe lîngă aceasta ei îşi vor păstra şi de acum înainte elementul cel mai puternic şi cel mai de căpetenie, limba, precum şi datinile, obiceiurile şi credinţele strămoşilor lor şi atunci să fim siguri că românul de peste Nistru va rămîne în veci român!

Pregătirea textului pentru tipar (cu unele explicaţii la subsol) de Nicolae Baieşu

Date din viaţa şi activitatea lui T. Burada

S-a născut la 3 octombrie 1839 la Iaşi. Primele studii le-a căpătat în familie, iar cele secundare — la Academia Mihăileană din Iaşi. Cursurile universitare (la drept) le-a început în acelaşi oraş (1860—1861) şi le-a continuat la Paris (1861—1865). Acolo a frecventat paralel şi Conservatorul, pe care l-a absolvit în 1863.

[1] Kogălniceanu, Letopiseţile, Iaşi, 1852, tom. II, pag. 24.
[2] Letopiseţile, Iaşi, 1852, tom. III, p. 23.
[3] Papiu Ilarian, *Tesaur de monumente istorice*, Bucureşti, 1862, tom. III, p. 122.

După ce a deținut câteva funcții de jurist-judecător la Roman (1866), președintele Tribunalului din Galați (1868), consilier la Curtea de Apel din Focșani (1869) și la cea din Iași (1871), s-a angajat profesor la Conservatorul din Iași (1877—1901).

T. Burada a fost muzician, neavând studii speciale filologice. A debutat cu studiul de muzicologie «Despre întrebuințarea muzicii în unele obiceiuri vechi ale poporului român» (1876), în care autorul s-a ocupat de multiple genuri și specii ale creației populare (colinda, plugușorul, cântecele de leagăn, cântecele obiceiurilor de familie ș. a.), aducând și unele texte poetice. El și-a aprofundat de sine stătător cunoștințele în domeniul folcloristicii generale, devenind unul dintre specialiștii principali în această știință. Mult i-a ajutat faptul că poseda un șir de limbi străine: germana, rusa, franceza, italiana, bulgara, neogreaca, greaca veche, slava veche ș. a. În mai multe reviste ale timpului și-a publicat un număr mare de felurite lucrări.

T. Burada a efectuat numeroase expediții etnografico-folclorice personale la românii din diferite regiuni ale țării și din diaspora. În anii 1870—1880 a scris și publcat «Cercetări asupra dansurilor și instrumentelor de muzică ale românilor» (1877), «Bocete populare la români» (1879), «Bocete populare, Moldova-Dobrogea» (1879), «Cântecul cununii» (1880—1881). «Datinile la nunți ale poporului român în Macedonia» (1882) ș. a.

Cea dintâi încercare în folcloristica românească de studiere monografică din punctul de vedere al etnografiei și folclorului unei regiuni a fost lucrarea lui T. Burada «O călătorie în Dobrogea» (Iași, 1880). Ea conține informații sub aspectele geografic, istoric, demografic, referitoare la obiceiurile calendaristice, credințe și superstiții, plus circa 70 de texte poetice, culese în 17 localități (menționate în studiul introductiv), reprezentând mai multe genuri și specii folclorice (colinda, plugușorul, balada, doina, strigătura, descântecul, bocetul ș. a.). Studiul conține și câteva creații poetice inedite (balada «Maica bătrână» ș. a.). Cartea are o deosebită valoare pentru Basarabia, atestând influențe culturale din Dobrogea în Bugeac (A. Hâncu, G. Botezatu, *Limba și literatura moldovenească*, 1989, nr. 4, p. 38). T. Burada a făcut o concluzie, actuală și în prezent: «Sub apăsarea unei dominații străine se veștejește până și floarea cea mai aleasă a sufletului omenesc» (T. Burada, *Opere*. Ediție critică de Viorel Cosma, vol. IV, București, 1980, p. 22).

Cartea «Datinile poporului român la înmormântare» (Iași, 1882) este o reeditare, revăzută și completată, a articolelor și textelor publicate anterior pe această temă. Autorul a introdus în lucrare pentru prima dată câteva variante ale «Cântecului bradului» la înmormântare, precum și 30 de bocete funerare, culese în felurite regiuni (inclusiv în Moldova).

T. Burada a efectuat cercetări de teren în Rusia cu scopul de a scoate la lumină materiale etnografice și folclorice ale românilor aflați în această țară. Pe tema respectivă a publicat studiile: «O călătorie la moldovenii din gubernia Herson» (Rusia) (1883), «O călătorie la românii din gubernia Kamenitz-Podolsk» (Iași, 1906). În ambele studii autorul sublinia asemănarea etnografiei și folclorului la românii din Rusia și la cei din țară. Din păcate, nu putem spune același lucru astăzi, când multe creații populare au dispărut în mediul străin, rusesc. Despre aceasta s-au convins etnografii și folcloriștii în urma cercetărilor de teren în regiunile Herson, Nicolaev, Kirovograd ș. a.

T. Burada a întreprins cercetări și la românii din alte țări («O călătorie la românii din Moravia» — 1894; «O călătorie la românii din Silezia austriacă» — 1896; «Rămășițe românești în Galiția» — 1896 ș. a.).

Un loc aparte în creația lui T. Burada îi revine «Istoriei teatrului în Moldova», vol. 1, Iași, 1915; vol. 2, București, 1922), ce constituie prima încercare de a prezenta istoria teatrului folcloric național, precum și a celui profesionist. Cu regret, T. Burada n-a dispus la vremea sa de sufi-

ciente materiale pentru o prezentare mai amplă a teatrului folcloric (cel minor, major).

T. Burada a condus «Almanahul muzical», revista «Arhiva», a colaborat fructuos la publicaţiile: «Buletinul Societăţii de geografie», «Convorbiri literare», «Epoca», «Revista de istorie, arheologie şi filologie» ş. a. A fost membru al Societăţii «Junimea» (din 1878), apoi preşedinte al ei (1903—1906, 1908—1914), membru al Societăţii de ştiinţe şi literatură din Iaşi ş. a. (*Dicţionarul folcloriştilor*, 1979, p. 97). Pentru meriteleosebite T. Burada a fost ales membru corespondent al Academiei Române. S-a stins din viaţă la 17 februarie 1923 la Iaşi.

N.B.

VASILE CHISELIŢĂ

METODA DE CERCETARE A LUI CONSTANTIN BRĂILOIU

In rândul marilor personalităţi ale secolului nostru, Constantin Brăiloiu (1893—1958) prefigurează imaginea unui model spiritual de o copleşitoare forţă generatoare. Folclorist, muzicolog, critic muzical, compozitor, profesor universitar, la instituţii de profil din ţară, şi străinătate, cofondator, în a. 1920, a Societăţii compozitorilor români, întemeietor, în 1928, al Arhivei de Folclor a Societăţii şi, în 1944, al Arhivei Internaţionale de Muzică populară din Geneva, iniţiator şi promotor al unor serii de publicaţii discografice naţionale şi internaţionale, activitatea creatoare a lui C. Brăiloiu îl remarcă, mai înainte de toate, ca un veritabil om de ştiinţă în domeniul folclorului muzical. Opera sa ştiinţifică, de mare anvergură teoretică, metodologică şi documentară, a pus bazele şcolii muzicologice româneşti şi ştiinţei moderne a folclorului muzical— etnomuzicologia.

De remarcat în mod special faptul că, fiind preocupat de culegerea şi valorificarea ştiinţifică şi artistică a tradiţiei folclorice din diferite zone etnografice româneşti, C. Brăiloiu a manifestat un viu interes pentru folclorul basarabean. Cercetările sale de teren au debutat în 1928, în zona Codrului din Basarabia, ele urmate fiind în campaniile din a. 1932 şi 1936. A înregistrat cu fonograful un număr de 219 melodii şi cântece din satele judeţelor Lăpuşna şi Orhei, inclusiv or. Chişinău (8, p. 171). O parte din documentele sonore au fost valorificate în câteva discuri, editate în 1943, iar alta a rămas în Arhiva Muzeului Omului din Paris (8, p. 31). La materiale basarabene a apelat în lucrarea sa de vârf «Viaţa muzicală a unui sat» (3, p. 93—258).

Publicate prin anii 30—60, în majoritatea lor în reviste de circulaţie internaţională, lucrările ilustrului muzician român s-au bucurat de o largă apreciere în rândurile specialiştilor de reputaţie, precum W. Wiora, B. Bartok, A. Schaeffner, P. Collaer, E. Ansermet, J. Chailley, S. Baud-Bovy, J. Rouget ş. a. Ele au conferit relevanţă universală atât folclorului naţional, cât şi culturii româneşti, în general.

Prin strădania prof. univ. Emilia Comişel, cercetător şi continuator al creaţiei savantului, opera ştiinţifică a lui Brăiloiu, aflată în mod disparat în diferite publicaţii, a fost sistematizată, tradusă în română, şi publicată într-o serie bilingvă de cinci volume (Bucureşti, 1967, 1969, 1974, 1979, 1981), spre a o face cunoscută integral opiniei publice.

Nu prea multe la număr şi nici prea voluminoase, lucrările sale strălucesc prin rigoarea cuvântului şi profunzimea ideii. Dac-ar fi să caracterizăm pe ansamblu modul său de gândire, abordare şi concepere a realităţii, credem că «sistemul» ar fi noţiunea cea mai potrivită pentru aceasta. Anume sub semnul sistemului priveşte el ordinea lucrurilor şi

© Vasile Chiseliţă, 1997.

fenomenelor sociale, folclorul fiind conceput ca parte integrantă a unui întreg social, în care se naşte, vieţuieşte şi fără de care nu poate fi înţeles pe deplin. «Tendinţa spre sistem,— scrie Brăiloiu,— defineşte proprietăţile cele mai importante ale muzicii zise primitive» (2, p. 171).

Vedem incifrată în această laconică, dar definitorie concepţie, expresia majoră a preocupărilor sale ştiinţifice şi, mai ales, a principiului metodologic dominant, pe care şi-a fundamentat activitatea. Sistemul a devenit pentru Brăiloiu deopotrivă premisă, condiţie imanentă, atribut, scop şi suport metodologic al cercetării etnomuzicologice.

Utilizând aici termenul «sistem», dorim să subliniem acea trăsătură fundamentală a metodei, pe care însuşi savantul punea preţ. Semnificativă în acest sens este ideea expusă într-un interviu cu etnologul elveţian Eugenne Pittard, unde Brăiloiu remarcă, că metoda sa reprezintă un mod de a proceda în «sistem riguros» (3, p. 7). În favoarea acestei idei pledează şi o seamă de aprecieri făcute de specialişti consacraţi. Astfel, Bela Bartok îi evidenţiază «minuţiozitatea» (3, p. 29), iar compozitorul elvenţian Henri Stierlin — «scrupulozitatea» metodei savantului român, care vine să ofere cheia fenomenelor. Etnologul canadian Jean Jacques Nattiez îi apreciază orizontul şi vasta anvergură (8, p. 41), iar Dr. Chizela Sulițeanu — larga deschidere a acestei metode către studiul inter- şi intradisciplinar (8, p. 149—159). Mai mult ca atât, în studiul introductiv la volumul V, Emilia Comişel menţionează că «Brăiloiu conturează un adevărat sistem de studiere al unui gen folcloric, în toată complexitatea, sistem care va fi reluat, adâncit la specificul unui element de expresie sau gen, în toate studiile sale» (4, p. 8).

Se impune, deci, să vedem în ce constă sistemul metodologic al lui C. Brăiloiu, care este structura sa, cum s-a realizat în studii şi ce orizonturi a deschis cercetării entomuzicologice. Ne propunem să schiţăm câteva aspecte, ce ar putea contribui la elucidarea subiectului, fără a avea pretenţia unui ultim răspuns.

Vom remarca, mai întîi, că principalele studii despre problemele metodologice sunt concentrate în volumele IV şi V ale operei savantului, unde figurează lucrări de referinţă ca «Schiţă a unei metode de folclor muzical», «Despre folclorul muzical în cercetarea monografică», «Viaţa muzicală a unui sat». Sunt prezente, de asemenea, modele de fişe de observaţie, diferite tipuri de chestionare, precum şi importante prin aspectele lor metodologice studii monografice «Despre bocetul din Drăguş», «Vicleiul din Târgu-Jiu» ş. a. O importanţă principială pentru cunoaşterea metodei savantului o au studiile teoretice incluse în volumele I şi II, cele consacrate sistemului de versificaţie în cântecul popular, diferitelor sisteme ritmice şi melodice, problemelor de creaţie şi evoluţie a folclorului. Aceste studii nu numai că pun în evidenţă profunzimea şi rigoarea analizei, dar demonstrează că teoria şi metoda sunt laturi indispensabile ale sistemului său conceptual, că între ele există o relaţie dialectică. Teoria poartă la Brăiloiu valenţe metodologice, iar metoda — valenţe teoretice. Acest fapt se impune a fi luat în considerare atunci când vorbim despre sistemul metodologic elaborat de savant.

Aşadar, sistemul metodologic al lui C. Brăiloiu se relevă ca un ansamblu coerent de instrumente de cercetare, structurat pe trei elemente de bază: 1) metoda sociologiei muzicale; 2) metoda analizei structurale şi 3) metoda comparată.

Metoda sociologiei muzicale constituie una din remarcabilele realizări ale savantului, care conferă o notă distinctă de originalitate întregului său sistem metodologic. Ea s-a conturat sub imperiul cercetărilor sistematice de teren, în strânsă colaborare cu Şcoala sociologică a prof. Dimitrie Gusti. Metoda porneşte de la premisa relaţiei obiective dintre fenomene şi condiţia socială a fenomenelor, relaţie din care rezultă că

«nu este cu putință înțelegerea unui rod al vieții (precum este folclorul — *n. n.*) fără înțelegerea vieții acesteia însăși», iar «realitatea muzicală va rămâne neînțeleasă fără cunoașterea realității sociale» (3, p. 33—35). Brăiloiu a înțeles necesitatea deschiderii sistemice a metodei de cercetare către social, ceea ce implică o apropiere a științei folclorului de sociologie. O astfel de apropiere metodologică s-a și realizat pe «pista» sociologică, fără însă ca folclorul să-și piardă autonomia disciplinară. Rosturile sociologice ale folclorului au fost definite de către savant în obiectivele, principiile și «instrumentarul» metodei sociologice sau, cum este denumită uneori, a monografiei muzicale.

De menționat, că Brăiloiu a conceput această metodă pentru o primă fază a cercetării, când folcloristul se îndreaptă către faptul viu, concret, existent în practica muzicală țărănească curentă. În această fază interesează culegerea cât mai amplă a cântecelor populare și — mai cu seamă — a datelor privitoare la viața lor socială, la procesualitatea «facerii» și «refacerii» lor.

Astfel, în prim plan se ridică obiectivul studierii vieții muzicale țărănești. În acest caz, «analiza formelor muzicale nu ne-ar mai fi un scop, ci un mijloc», iar procesele organice care influențează caracterul dialectal al unui stil regional sunt «fapte mult mai vrednice de luare aminte» — conchide savantul în renumita sa «Schiță...» (3, p. 34). «Trebuie să cunoaștem, prin urmare, nu numai formele melodice locale, ci totodată, de s-ar putea, și toți factorii de orice natură, care au determinat ivirea, întreținerea vieții sau pricinuiesc decăderea acestui stil» — subliniază el în altă parte (3, p. 80).

Folcloristul va căuta, deci, să dezvăluie cum se răsfrânge socialul în «acel tot organic care este viața muzicală a satului», va trebui să afle *ce gândesc* țăranii despre cântecele lor, *de ce* le place sau le displace o cântare sau alta. Într-un cuvânt, obiectivul major al metodei sociologiei muzicale este — după cum apare formulat în lucrarea «Viața muzicală a unui sat»—«de a pătrunde în comportamentul spiritual al unui complex social dat» (3, p. 102). Brăiloiu consideră atingerea acestui obiectiv drept prim pas, absolut necesar pentru cunoașterea stilului muzical românesc ca «manifestare a preferinței colective» (3, p. 91).

Pentru ca această metodă să-și poată atinge obiectivele, ea trebuie să respecte anumite principii, care să-i permită cuprinderea sistemică a realității muzicale, spre care se îndreaptă. Lucrările savantului pun în evidență următoarele principii metodologice:

1) *principiul obiectivității,* care — în opinia lui Brăiloiu — va face să îndepărtăm orice sistem aprioric și să «admitem că până și metoda noastră va putea fi rectificată mereu sub imperiul realității folclorice» (3, 91). Acest principiu oferă metodei maximă flexibilitate, operativitate și eficiență;

2) *principiul respectării autenticității,* principiu anunțat la începutul secolului nostru de folcloristul John Meier, conform căruia cântecul popular trebuie să fie redat scrisului «așa cum este el, nu cum ar trebui să fie, cu toate marile lui calități și micile slăbiciuni» (3, p. 98);

3) *principiul investigației complexe,* în echipă de specialiști din domenii diferite (muzicant, coregraf, sociolog, fotograf etc.), principiu probat pentru prima dată în campania folclorică din nordul Moldovei din a. 1928 (3, p. 89).

4) *principiul cercetării sistematice,* pe baza unor anchete speciale, care cuprind toată problematica vieții muzicale;

5) *principiul cercetării monografice* a unei unități sociofuncționale: un gen muzical, o colectivitate omenească etc. (3, p. 39);

6) *principiul cercetării exhaustive,* a întregului fond muzical, în totalitatea sa de fapte reprezentative, bazat pe interogarea selectivă a informatorilor-tip din zonă sau localitate.

Preocupat de modalitățile aplicării în practică a metodei sale, de lăr-

girea posibilităţilor operaţionale a aparatului investigator, Brăiloiu a instrumentat un întreg arsenal de procedee şi tehnici, unele preluate din sociologie, altele inventate şi perfecţionate de el. În scopul culegerii sistemice de date privitoare la viaţa cântecului popular, savantul propune o tehnică de anchetare complexă, cu ajutorul unor fişe specializate pe diferite probleme şi aspecte ale tradiţiei. Această tehnică presupune obţinerea eşalonată a informaţiilor pe baza a două categorii de fişe: de observaţie directă şi de observaţie indirectă.

Fişele de observaţie directă se întocmesc in situ, direct la sursă, în contextul funcţional al fenomenelor observate. Această categorie include fişe separate de informator, de text, şi melodie, iar în cazul muzicii instrumentale — şi o fişă de instrument, cu date despre ergonomie, morfologie şi terminologie organologică. Acestora li se alătură o serie de fişe auxiliare, destinate unor probleme speciale ale tradiţiei, axate pe repertoriu, ritual şi prilejuri, tehnică interpretativă şi terminologie, estetică populară, circulaţie şi creaţie.

De o reală valoare documentară sunt şi fişele de observaţie indirectă, întocmite cu informatori avizaţi asupra unor obiceiuri şi manifestări folclorice (3, p. 271).

Datele adunate urmează — în opinia autorului — să răspundă întrebărilor: *ce* se cântă? *când* se cântă? *cum* se cântă? *de ce* se cântă aşa...? *de unde* sunt cântecele? *cum se nasc* cântecele? (3, p. 51).

Un procedeu al prospectării intensive a tradiţiei îl constituie chestionarul, instrument al interogării sistemice. Întocmit din timp, adâncit mereu cu noi aspecte sesizate prin observaţia directă, chestionarul îi facilitează folcloristului ancheta, îl ajută să se orienteze în muzica populară, să obţină informaţii despre obiectul şi subiectul creaţiei folclorice. În scopul cunoaşterii aprofundate a tradiţiei muzicale, savantul a propus două tipuri de chestionare: chestionarul general şi cel tematic. Chestionarul general reprezintă o schiţare succintă de aspecte, ce vizează principalele categorii şi domenii ale folclorului muzical: cântecul propriu-zis, balada, cântecul pentru sărbătorile de iarnă, pentru celelalte sărbători ale anului, cântecul pentru înmormântare, cântecul şi jocul de nuntă, alte cântece rituale şi magice, repertoriul păstoresc, instrumentişti şi instrumente muzicale (3, p. 23—32).

Chestionarul tematic constituie o elaborare detaliată a multiplelor aspecte ce ţin de un gen folcloric sau de un obicei. El vizează obţinerea informaţiilor despre geneza socială, rosturile, motivaţiile şi funcţionalitatea genului sau obiceiului dat. Un model al acestui tip de chestionar, axat pe obiceiul nunţii şi înmormântării, a fost întocmit de C. Brăiloiu, în colaborare cu reputaţii etnologi Henri Stahl şi Tatiana Găluşcă-Crâşmariu (3, p. 33—78).

Ca modalitate a investigaţiei indirecte, savantul a susţinut procedeul angajării corespondenţilor locali, «dirijaţi de la centru», prin intermediul unor chestionare speciale, procedeu, de altfel, pe larg aplicat în anii '30 şi la Cluj de folcloristul Ion Muşlea.

De un mare folos în studierea vieţii muzicale au fost unele procedee speciale de obţinere a datelor, pe care le-a inventat Brăiloiu. Printre acestea se remarcă procedeul eşalonării demografice a informatorilor. Menit să pătrundă în situaţia reală a repertoriului, acest procedeu prevede înlocuirea întregului număr de locuitori ai unui sat cu o «reducţie, scrupulos modelată (...), formată din delegaţii calificaţi ai tuturor categoriilor sociale care o compun», la care se alătură, «pentru o mai bună siguranţă», o altă auxiliară», aleasă după aceleaşi criterii.

Savantul a propus, de asemenea, procedeul prelucrării statistice a informaţiei cu ajutorul «fişei de frecvenţă». Ea a fost concepută ca instrument de măsurare mecanică a gradului de viabilitate a melodiilor. Cu fişa de frecvenţă — precizează Brăiloiu — «dobândim mijlocul de a reconstitui repertoriul întreg al satului — identificând statistic *părţile*

lui vii şi cele *moarte* sau pe cale de a muri» (3, p. 48). Realizat în lucrarea «Viaţa muzicală a unui sat», acest procedeu a permis obţinerea unor importante date despre statutul ontologiq al tradiţiei. El a pus în evidenţă un proces de stratificare culturală a satului, reprezentat de unele «repertorii restrânse» şi «curente estetice» în sânul colectivităţii rurale. El a certificat şi apariţia tardivă a unor cântece în tradiţia locală din Drăguş (3, p. 237).

In scopul scrutării minuţioase a memoriei colective, investigării proceselor de creaţie şi variaţie, Brăiloiu propune un procedeu special, zis «al tirbuşonului». Modalitate originală de obţinere a datelor pe baza unor cataloage de motive, acest procedeu urmăreşte descoperirea cât mai exhaustivă a textelor de cântec ritual. A fost aplicat în cercetarea bocetelor din Drăguş şi zona Oaşului.

Un rol important îi atribuie experimentului, la care savantul a apelat în cercetarea vieţii muzicale. I-a subliniat deosebita valoare cognitivă, mai ales, în legătură cu problema variantelor şi a proceselor variaţionale în folclor. A subliniat rolul principial, pe care îl are procedeul înregistrării repetate a uneia şi aceleiaşi melodii, de la un singur colportor şi de la mai mulţi din aceeaşi localitate, în perioade diferite de timp.

Invocă, de asemenea, obligativitatea înregistrării mecanice, unica în măsură să servească drept mijloc de control şi obiectivitate. Remarcă necesitatea înregistrării pe cât posibil integrale a documentului sonor, a transcrierii sinoptice a materialelor, ceea ce ar înlesni înţelegerea proceselor variaţionale în interiorul unor cântece sau tipuri melodice. In sprijinul ideii de obiectivitate recomandă utilizarea aparatului fotografic şi cinematografic, acestea absolut necesare, mai cu seamă, în studiul jocurilor populare.

Un al doilea element important al sistemului metodologic al lui C. Brăiloiu îl reprezintă *metoda analizei structurale*, inovată şi aplicată de savant «în manieră personală» (Em. Comişel: 8, p. 38). In perioada interbelică a activităţii sale, această metodă a fost concepută ca instrument de clasificare a tipurilor melodice, în vederea ordonării lor în cataloagele Arhivei de Folclor. Sarcina de bază a folcloristului consta atunci în deslușirea particularităţilor stilistice zonale ale muzicii populare.

Treptat, însă, pe măsura acumulării unui vast capital de date, rezultat din cercetări asidue ale tradiţiei folclorice a multor popoare de pe continentul Europei, Asiei şi Africii, în colaborare cu Arhiva Internaţională de Folclor de la Geneva şi cu alte instituţii ştiinţifice europene, Brăiloiu reuşeşte să confere metodei dimensiuni structuraliste, inedite pentru ştiinţa folclorului muzical. De la cercetarea elementelor structurii, savantul adânceşte analiza spre sesizarea unor sisteme structurale autonome în creaţia muzicală populară naţională şi universală.

Elaborarea unei astfel de optici de cercetare a constituit un pas de cotitură în metodologia etnomuzicologiei, surprinzând pe cei care persistau «a nu vedea în arta populară decât arbitrarul şi întâmplătorul» (1, p. 175). Acestora Brăiloiu le-a opus conceptul de «sistem structural», deja încetăţenit în studiile structuraliste ale lingviştilor, culturologilor şi filosofilor europeni (12, p. 99—106), adaptându-l la specificul obiectului folclorului muzical. Astfel, în centrul atenţiei folcloristului el a plasat structura, înţeleasă ca sistem, dominat «de legi inteligibile». Scopul cercetării este, în acest caz, identificarea sistemelor structurale, care au virtualităţi şi semnificaţii proprii în arta populară.

In vederea atingerii acestui scop, Brăiloiu propune trei operaţii analitice. Prima constă în stabilirea inventarului de elemente relatante ale sistemului (silabe, durate, intervale muzicale, serii ritmice etc.). A doua — cea mai importantă — constă în dezvăluirea mecanismului intern al sistemului, a legilor care-l domină, adică a codului propriu. Codul se regăseşte într-o anumită «algebră combinativă», reprezentată de anumite

tipuri de combinații, dimensiuni, serii, construcții interne, formule etc. A treia operație are ca sarcină stabilirea ariei de circulație a sistemului, a contactului eventual dintre sisteme diferite, a așa-ziselor «suprafețe de contact», a elementelor comune care le conțin diferite sisteme.

Urmând cu consecvență aceste obiective analitice, mai cu seamă în perioada maturității sale științifice, Brăiloiu a descoperit și fundamentat teoretic sisteme ritmice proprii muzicii populare, pe care le-a făcut cunoscute sub denumirea de ritm «giusto-silabic», «aksak» și «ritmul copiilor». A adâncit cu noi date și aspecte cunoașterea sistemului ritmic «parlando rubato», descoperit în folclorul românesc de către Bela Bartok, modalitățile de existență ale căruia le-a sesizat și în folclorul altor popoare. A identificat și descris sisteme sonore caracteristice muzicii populare, în speță, sistemul pentatonic și cel prepentatonic. Le-a stabilit aria de circulație atât în folclorul românesc, și universal, cât și în creația unor compozitori. Semnificative în acest sens sunt lucrările de referință «O problemă de tonalitate», «Despre o melodie rusă» și «Pentatonismele la Debussy», toate oferind valoroase modele de analiză structuralistă. La acestea se alătură și remarcabilul studiu despre «Versul popular românesc cântat», prima lucrare structuralistă, în întregime consacrată unei probleme centrale a etnomuzicologiei,— cea a relației dintre vers și melodie în cântecul popular. Abordarea structuralistă a acestei probleme a permis identificarea unor sisteme autonome de versificație în cântecul românesc, care au în comun anumite posibilități ritmice elementare, dar conduse de legi proprii, bazate pe coduri diferite (1, p. 17—116).

Preocupările constante față de problemele structurii muzicale au relevat rolul primordial al detaliului intonațional în analiza sistemelor, ceea ce solicită cercetătorului o atenție specială. «Pentru că — notează savantul într-o scrisoare către dna Marlier, directoarea Institutului de Folclor din Atena — sistemele ascunse în arta populară nu se relevă decât prin detalii infime care scapă observației superficiale, dar numai acestea ascund cheia unor sisteme» (8, p. 38).

Al treilea element esențial al sistemului metodologic elaborat de C. Brăilou este *metoda comparată*. Ea reprezintă, de fapt, drept premisă a primelor două metode, examinate mai sus. Comparația — remarcă savantul — este instrumentul de bază al disciplinei nou-născute, ea constituie «legea supremă și rațiunea de a fi» pentru etnomuzicologie (2, p. 187—204). Cu alte cuvinte — precizează el — «metoda folclorului muzical va fi într-o mică măsură istorică, într-o mare măsură comparativă», întrucât scopul ei final este «caracterizarea unuia sau mai multe stiluri muzicale naționale, etnice mai bine-zis, și a substilurilor acestora: dialectele muzicale» (3, p. 78).

Pe deplin conștient de importanța demersului comparativ pentru studierea folclorului, Brăiloiu a căutat să se inspire din realizările așa-numitei «școli comparatiste berlineze», în jurul căreia s-au grupat savanți cu renume ca Curt Sachs, Erih M. von Hornbostel, Carl Stumpf, Walter Wiora ș. a. Orientată spre cunoașterea universală, enciclopedică a fenomenului folcloric, această școală a oferit un veritabil model de aplicare a metodei comparate, valorificându-i multiplele posibilități gnoseologice. Metoda — observă savantul — s-a dovedit a fi singura în măsura să stabilească «similitudinea tehnicilor și stilurilor», nenumăratele concordanțe între folclorul diferitelor popoare, indiferent de rasă, grai sau nivel de civilizație (2, p. 21—130).

Exemplu clasic de realizare a metodei comparate îl constituie studiile despre sistemele ritmice și sonore. Studiul comparativ a permis sesizarea raportului dialectic, dintre universal și național, general și concret prin descoperirea așa-numitor «locuri comune», reprezentate — după cum arată Brăiloiu — de «locuțiuni stereotipe, fundamentate pe legi fizice ele-

mentare, care mișună peste tot în muzica integrată practicilor colective, diferitelor obiceiuri și rituri». Mai mult ca atât, analiza comparată a realităților muzicii de tradiție orală a scos la iveală grave erori alle concepțiilor estetice occidentale, bazate pe ignoranță, necunoaștere sau interpretare eronată a faptelor de cultură populară. Ea a infirmat falsele teorii despre incapacitatea de creație a poporului «de jos», despre monogeneza faptelor muzicale, despre așa-zisa «superioritate» a muzicii albilor, teorii, la care deseori au subscris oameni de cultura ca Berlioz, Liszt sau Fetis. A fost de ajuns — remarcă savantul — să se descopere procedee de mare ingeniozitate creatoare, precum este, spre exemplu, polifonia practicată de popoare din Asia și Africa sau de pigmeii din pădurile ecuatoriale, ca astfel de teorii să se zdruncine din temelii (2, p. 195, 229).

Ne vom rezuma la datele relatate până aici, pentru a expune câteva sugestii despre importanța contribuției pe care a adus-o în plan metodologic opera lui C. Brăiloiu.

Prin spiritul său vizionar, sprijinit pe o sinteză inteligentă, creația marelui savant român înscrie o pagină importantă în dezvoltarea științei folclorului muzical ca disciplină independentă. Ea i-a redat etnomuzicologiei personalitate, i-a conferit noi dimensiuni și deschis noi orizonturi, i-a descoperit rosturile și virtuțile sistemice, incifrate în însăși natura obiectului de cercetare.

Elaborată pe parcursul a trei decenii, începând de la finele anilor '20, metoda lui C. Brăiloiu marchează, în fapt, o nouă etapă în procesul cunoașterii culturii folclorice,— etapa cercetărilor sistemice, de profunzime, a tradiției muzicale populare. Valoroasele sale studii se îndreaptă nu atât către vizibil, elemente de suprafață, întâmplătoare sau nesemnificative ontologic, cât către adâncurile fenomenului folcloric, către sensuri și valori, către legi și principii de existență. Ele tind să releve, mai întâi de toate, sistemul culturii orale, structura procesului și produsului cultural.

Dotat — în opinia lui Andre Schaeffner — cu «geniul metodei», Brăiloiu s-a realizat ca un veritabil «deschizător de drumuri» (E. Comișel 6), precursor și inițiator al unor noi direcții de cercetare, necunoscute sau slab explorate în etnomuzicologie. Astfel, studiile realizate de savant ne apar ramificate în câmpul a cinci direcții principale de cercetare.

Prima o constituie direcția cercetării monografice, a sociologiei muzicale, căreia Brăiloiu i-a fundamentat principiile și i-a oferit prețioase modele de realizare, în special, în studiul său «Viața muzicală a unui sat».

A doua este direcția cercetării comparate, preluată și adâncită de savant în studiile despre folclorul muzical ca fenomen cultural universal.

A treia o reprezintă direcția cercetării structuraliste în etnomuzicologie, în care Brăiloiu a excelat, realizând o serie de studii fundamentale despre sistemele structurale privind melodia, ritmica și versificația în cântecul popular românesc și al altor popoare.

A patra este direcția cercetării interdisciplinare, conturată mai pregnant doar în ultimele două decenii, însă a cărei debut — cum remarcă dr. Ghizela Sulițeanu — poate fi constatat în opera savantului, bazată pe principiul referirii la metodologia științelor conexe etnomuzicologiei, precum sociologia, lingvistica, psihologia, estetica, muzicologia etc. (10, p. 150).

Și ultima — a cincea — o constituie direcția cercetării intradisciplinare, căreia Brăiloiu i-a acordat o atenție deosebită în vederea adâncirii și specializării etnomuzicologiei pe anumite sectoare ale creației populare orale, ca de exemplu, estetica muzicală, etnoorganologia și etnoorganofonia, etnomuzicologia dansului popular, etnomuzicologia obiceiurilor, etnomuzicologia urbană etc.

Toate aceste direcţii metodologice au deschis larg calea afirmării unei viguroase şcoli etnomuzicologice româneşti, orientând-o spre integrarea în circuitul valorilor culturale şi ştiinţifice ale lumii contemporane.

Referinţe bibliografice

1. Brăiloiu Constantin, *Opere* (Prefaţă, traducere şi îngrijire de Em. Comişel), vol. I, Bucureşti, 1967.
2. Brăiloiu Constantin, *Opere*, vol. II, Bucureşti, 1969.
3. Idem, vol. IV, Bucureşti, 1979.
4. Idem, vol. V, Bucureşti, 1981.
5. Alexandru Tiberiu, *Sensuri şi valori ale etnomuzicologiei româneşti*, în *Studii de muzicologie*, tom. VII, Bucureşti, 1971.
6. Em. Comişel, *Un deschizător de drumuri: Constantin Brăiloiu*, în: *Muzica*, tom. 23, nr. 5, 1978.
7. Em. Comişel, *Aportul lui Constantin Brăiloiu la dezvoltarea folcloristicii româneşti*, în *Studii de etnomuzicologie*, Bucureşti, 1986.
8. Centenar Constantin Brăiloiu (culegere de comunicări ştiinţifice), Bucureşti, 1994.
9. V. Cosma, *Muzicieni din România (Lexicon)*, vol. I, Bucureşti, 1989.
10. Gh. Sulițeanu, *Constantin Brăiloiu şi cercetarea interdisciplinară în etnomuzicologie. De la principiile şi legile folclorului la metodologia cercetării*, în *Centenar Constantin Brăiloiu*, Bucureşti, 1994.
11. Vlad Ulpiu, *Bibliografie Constantin Brăiloiu*, în: *Revista de etnografie şi folclor*, tom. 24, nr. 1, Bucureşti, 1979.
12. Ion Pascadi, *Nivele estetice*, Bucureşti, 1972.

Chişinău, 17 august 1996

MESAJ

adresat participanţilor la manifestarea ştiinţifică omagială dedicată profesoarei şi folcloristei Tatiana GĂLUŞCĂ-CÂRŞMARIU

Moştenirea folclorică constituie o manifestare strălucită a culturii artistice şi a forţelor creatoare ale poporului. Doinele, cântecele bătrâneşti, poezia, obiceiurile, poveştile şi legendele sunt cronici vii ale trecutului nostru. Culegerea şi editarea acestor nestemate oferă posibilitatea de a le repune în circuitul de valori.

O contribuţie de seamă la realizarea acestei opere a avut-o şi profesoara Tatiana GĂLUŞCĂ-CÂRŞMARIU, personalitate marcantă a folcloristicii româneşti, autoare a colecţiilor *Folclor basarabean*, vol. I, Bălţi, 1938; vol. II, Bălţi, 1939, *Folclor din Dobrogea*, 1978 (în colaborare cu C. Brăiloiu şi Emilia Comişel), *Mioriţa la dacoromâni*, 1992.

Născută la 31 decembrie 1913 în satul Izvoare, fostul judeţ Soroca, ea a adunat un bogat material folcloric din cuprinsul Basarabiei, care aşteaptă să fie încă valorificat. Împreună cu Petre V. Ştefănucă, George Meniuc, Nicolae Moroşanu, Teodosie Ştirbu, sub conducerea academicianului D. Gusti a cercetat în anii 1938—1939 folclorul din satele Tabăra, Dişcova şi Vâprova, judeţul Orhei.

Folcloristă Tatiana GĂLUŞCĂ-CÂRŞMARIU a cules multe variante ale baladei *Mioriţa*, hăituri, colinde, cântece şi doine, poveşti, descântece de prin satele Izvoare, Frumuşica, Cubolta, Hârtop, Cobâlnea, Pohoarne, Sineşti, Echimăuţi, Şestaci, Răduleni, Bacsani, Ordăşei, pe care le-a depus în Arhiva de Folclor a Academiei Române. Pasionata cercetătoare a adunat o bogată colecţie de folclor din Transnistria, a publicat studii şi materiale folclorice în prestigioase reviste de specialitate. Munca de culegere a folclorului a însemnat pentru profesoara Tatiana GĂLUŞCĂ-CÂRŞMARIU o cinstire a celor care au păstrat credinţa, au respectat an de an obiceiurile sfinte şi au ţinut vie în memorie istoria cea plină de lumină şi de adevăr a poporului.

Cel mai frumos omagiu pe care i l-am putea aduce azi distinsei profesoare şi folcloriste Tatiana Găluşcă-Cârşmariu ar fi valorificarea şi editarea creaţiei populare adunate pe parcursul întregii sale vieţi. În aceasta văd eu misiunea principală a manifestărilor omagiale închinate pământencei noastre — folcloristei şi profesoarei Tatiana GĂLUŞCĂ-CÂRŞMARIU.

Mircea SNEGUR

IORDAN DATCU

«EU NU TRĂIESC DECÂT PENTRU BASARABIA». FOLCLORISTA TATIANA GĂLUȘCĂ-CÂRȘMARIU

Folclorista basarabeană Tatiana Găluşcă-Cârşmariu — dacă nu mă înşel, este singura folcloristă cu o operă însemnată pe care au dat-o meleagurile româneşti din stânga Prutului — îmi va rămâne în memorie în primul rând prin modul său entuziast de a se exprima, în lucrările sale, în corespondenţă, în convorbirile pe care le-am avut, prin bucuria imensă cu care vorbea despre creaţia populară. Semnificativ este că nota aceasta o caracteriza până târziu spre bătrâneţe. Aşa am cunoscut-o, cu un sfert de veac în urmă, aşa aveam s-o cunosc şi mai bine în anii când se pregătea tipărirea, la Editura Minerva, a volumului C. Brăiloiu, Emilia Comişel şi Tatiana Găluşcă-Cârşmariu, **Folclor din Dobrogea. Studiu introductiv de Ovidiu Papadima** (1978), aşa am cunoscut-o când participa la sesiunile de comunicări organizate de Comisia de Folclor a Academiei Române. Rămăsese cu modul entuziast, tineresc, al primilor ani pe care i-a consacrat cercetării folclorului. Îmi întăreşte această convingere scrisorile ce i le-a adresat lui G. T. Kirileanu, existente acum la secţia de manuscrise a Bibliotecii Academiei Române. Ele dezvăluie cum nu se poate mai bine febrilitatea şi continua jubilaţie a tinerei cercetătoare (avea atunci, când i-a scris prima epistolă distinsului cărturar moldovean, 25 de ani) în faţa descoperirilor ce le făcea. Prima scrisoare este expediată îndată după apariţia colecţiei sale, *Folclor basarabean, I* (Bălţi, 1938), pe care a scos-o profesoara suplinitoare, atunci cu o «leafă nenorocită». Când i se tipăreşte cartea, se îmbolnăveşte «de moarte», adică foarte grav. Tiparul fiind foarte scump, iar subvenţiile nefiindu-i acordate, tipăreşte mai întâi o parte din ceea ce avea. Îi mărturisea lui G. T. Kirileanu că a rămas «răzăşcă» (femininul de la răzeş) şi că este convinsă că adevărata Basarabie poate fi cunoscută numai prin creaţia populară, plăsmuire a satelor răzăşeşti, niciodată supuse de ocupanţi. «Poezia noastră poporană — îi scrie din Bălţi, la data de 2 iunie 1938 — e una, pretutindeni, căci sufletul nostru în adâncul lui e unul. Menirea generaţiei noastre e să facem unirea spirituală a Patriei şi pentru aceasta să pătrundem în sufletul vechei şi cinstitei Moldove a lui Ştefan cel Mare, pe care-l simţim viu pretutindeni. Prin tradiţii, prin frumuseţea poeziei noastre, vitejia şi mândria cântecelor noastre, vom regenera şi această provincie românească — pentru un mare destin românesc. «Eu nu trăiesc decît pentru Basarabia» — adăuga în aceeaşi scrisoare. La 1 iulie 1938, într-o altă scrisoare, mărturisea că, deşi are mare nevoie de odihnă, nu va ceda comodităţii şi va pleca în Dobrogea să-şi termine o monografie, pe care o va încredinţa Fundaţiei Culturale Regale de la Bucureşti. Avea «aproape gata» trei volume: 1. *Melodii basarabene* (cântece, colinde «de o rară frumuseţe»), puse pe note de un fost asistent al lui C. Brăiloiu; 2. *Ţesături basarabene;* 3. *Legendele satelor*. Probabil că a inclus din aceste colecţii în ceea ce a tipărit, dar nu a reuşit să editeze nici unul dintre volumele amintite. În iulie a colindat, pe jos, prin sate de pe malul Nistrului, şi pentru ca să le dezlege limba necăjiţilor ţărani şi să şi-i apropie, lucrează alături de ei la câmp: «Lucrul la câmp mi-a făcut bine pentru sănătate, căci te simţi ca într-o biserică — aşa te sfinţeşte». În Dobrogea găseşte cotămâni, mânată de «un fel de sete nepotolită», umblă prin toate satele vechi româneşti dintre Dunărea şi Mare. La Ostrov este «încântată» de cunoştinţa cu un bătrân «de o rară inteligenţă», ale cărui cântece le notează timp de «trei nopţi de-a rândul», ziua ajutându-i informatorului

© Iordan Datcu, 1997.

la muncă. Nu-şi cruţă sănătatea: «Mi-am cheltuit toată leafa, în loc să mă vindec, dar nu-mi pare rău. E cel mai mare bun ce-l pot da ţării». «Voiesc — adăuga — ca viaţa să-mi curgă muncind intens pentru lucruri grele». Se străduieşte să realizeze ceva trainic «pentru multe, multe generaţii», să ofere «o lucrare mare Basarabiei». Lucrează mult — scrie, din Tulcea, la 12 martie 1940 — încât i s-a «zdruncinat mult sănătatea».

Sensibil la faptul de cultură, unul dintre cei mai statornici preţuitori ai culturii populare şi ai cercetătorilor ei, G. T. Kirileanu a ajutat-o pe folclorista basarabeană, ca de altfel şi pe Gh. V. Madan şi pe mai puţin cunoscutul D. Balaur, să obţină subvenţii de la Fundaţia Culturală Regală şi de la Casa Şcoalelor. Încă din 25 iulie 1938 îi confirmă că a primit de la G. T. Kirileanu o sumă de bani. Mai mult decât atât, G. T. Kirileanu, impresionat de portretul pe care l-a făcut Tatiana Găluşcă unuia dintre informatorii ei, moş Toader Fântână din Seseni, «filosoful satului», un moşneag «tare înţelept şi bun», care trăia singur într-o cocioabă, deci Kirileanu i-a trimis un ajutor şi acestui ţăran bătrân. Tatiana Găluşcă îi confirmă, de asemenea, la 6 august 1938, că a primit o sumă de 5000 lei din partea Casei Şcoalelor, unde lucra un alt mare preţuitor al spiritualităţii populare, Emanoil Bucuţă.

S-ar putea deduce — fiindcă am apăsat pe modul exaltat cu care folclorista basarabeană a scris şi a vorbit despre folclor — că a practicat şi metodele şcolii romantice de prelucrare a folclorului. Ceea ce, cum vom vedea, nu este deloc aşa.

S-a născut la 31 decembrie 1913 (stil vechi) în comuna Izvoare din judeţul Soroca. A urmat şcoala primară (1920—1923) în satul natal, a făcut studiile liceale la Bălţi (1923—1930) şi a absolvit Facultatea de Litere şi Filozofie (1930—1934) la Iaşi. A fost profesoară de limba şi literatura română la Liceul de fete şi la Liceul industrial din Bălţi (1934—1939), apoi la Tulcea (1939—1940), Arad (1940—1941), Soroca (1942—1944), Filiaşi, jud. Dolj (1944—1946), Paris, jud. Ilfov (1946—1969), Buriaş, jud. Ilfov şi Poenari, jud. Dâmboviţa. S-a stins din viaţă, la Bucureşti, la data de 30 aprilie 1993 şi a fost înmormântată la cimitirul de la Herăstrău. Câteva date biografice vădesc cu prisosinţă că Tatiana Găluşcă-Cârşmariu a trăit tragedia românilor basarabeni, a tuturor românilor, nu şi-a mai putut vedea locurile dragi decât târziu, după 1989, când locuitorii din Izvoare au declarat-o, cu prilejul revederii, cetăţean de onoare al satului. «Am dus o viaţă grea şi unică în felul ei. Singura mea fericire a fost folclorul, căruia i-am dedicat toată viaţa, fără să cer nimic». «Aşa mi-a mărturisit într-o scrisoare ce mi-a trimis-o la data de 5 aprilie 1992. Tot atunci adăuga: «Viaţa mea a rămas unică. Împrejurările care m-au produs s-au dus pentru totdeauna. Am fost profesoara ţăranilor, am trăit între ei, am căpătat felul lor de a gândi şi acţiona, de aceea pot să pătrund în adâncuri».

Tatiana Găluşcă-Cârşmariu a fost îndrumată, în anii studiilor liceale, de profesoara de limba română Lelia Buzenschi (e nepoată a lui T. Maiorescu) şi de Niculae Palamaru, nepotul lui S. Fl. Marian. La Iaşi l-a avut profesor pe G. Ibrăileanu. Toţi aceştia i-au insuflat dragoste pentru spiritualitatea populară. Prima etapă a activităţii sale folcloristice este ilustrată de volumele Folclor basarabean adunat din judeţele Soroca, Bălţi, Orhei, de..., profesoara de l. română, împreună cu elevele-străjere ale Liceului «Domniţa Ileana», Bălţi, Editura Naţională, «Cartea noastră», 1938, 192 p.; vol. II, Editura «Cuget moldovenesc», 52 p. Volumele poartă dedicaţia: «Tuturor românilor care se jertfesc pentru înălţimea generaţiei noastre». Primul este alcătuit din cântece de înstrăinare, ciobăneşti, voiniceşti, haiduceşti, de natură, de dor, de dragoste, de jale, de cătănie, de noroc, de urât, bocete, oraţii de nuntă, descântece, ghicitori, strigături, jocuri de copii, în fine, din însemnări

privind bucătăria țărănească tradițională și din altele privind medicina populară. Doar ceva mai mult de un sfert din texte au fost culese de folcloristă, partea cea mai mare fiind notată — cu remarcabilă grijă — de câteva eleve ale profesoarei. Al doilea volum cuprinde cuvinte înțelepte de la bătrâni, pătărănii cu tâlc, un capitol despre calendarul popular, unul despre obiceiuri la înmormântare, unul de superstiții și în fine unul despre legende ale câtorva sate. Abia la volumul al doilea se dă un cuvânt înainte, în care se fac considerații despre unitatea spirituală a românilor, despre rezistența folclorului basarabean și a limbii în genere, despre rolul păstoriei în asigurarea unității românilor și se încearcă definirea câtorva trăsături ale folclorului basarabean, între ele figurând exprimarea atât a energiei, cât și a duioșiei, a durerii, dar o durere exprimată cu reținere. Folclorul basarabean a fost în vremuri grele «o rugă și unica posibilitate de manifestare a sufletului etnic».

Cei câțiva folcloriști marcanți ai Basarabiei interbelice s-au împărtășit de la orientări moderne promovate de personalități de la București: Petre V. Ștefănucă de la metodologia de cercetare a Școlii sociologice conduse de Dimitrie Gusti; Gheorghe V. Madan colaborează cu etnomuzicologul George Breazul, care-i înregistrează un bogat repertoriu de cântece, Madan fiind și un foarte sensibil interpret (înregistrările n-au văzut însă lumina tiparului până acum), iar la îndemnul lui G. T. Kirileanu a scris monografia localității basarabene Trușeni, încă inedită; Tatiana Gălușcă însăși va avea șansa, cum vom vedea, să lucreze împreună cu muzicologi de seamă.

Târziu avea să fie cunoscută pe calea tiparului, prin volumul amintit la începutul acestor pagini, intensa sa activitate de culegere a folclorului dobrogean, despre care-i relatase lui G. T. Kirileanu. Prin cele 155 de texte culese personal, cu deosebire în anii 1936, 1938 și 1939, apoi prin cele 21 de texte culese împreună cu C. Brăiloiu între anii 1939 și 1940, prin cele 36 cântece culese împreună cu C. Brăiloiu și Emilia Comișel în aceiași ani, prin cele 119 cântece culese împreună cu Emilia Comișel (1938—1940), și cu altele mai puține numeric, culese împreună cu Ilarion Cocișiu (1936) și Tiberiu Alexandru (1940), Tatiana Gălușcă este, de fapt, prezentă în toate secțiunile volumului (poezia obiceiurilor tradiționale, poezia epică, lirică), inclusiv cu folclor românesc cules în aceeași zonă. Valoarea volumului nu este însă deplină, fiindcă deși realizat împreună cu folcloriști muzicali, au fost editate doar textele literare.

Față de colecția tipărită la Bălți, culegerile din Dobrogea au fost efectuate cu o metodologie modernă, imprimată de etnomuzicologul C. Brăiloiu. Acum în activitatea Tatianei Gălușcă se răsfrâng benefic experiența dobândită în timpul colaborării sale benevole, începând din anul 1935, cu Arhiva de Folclor a Societății Compozitorilor Români, participarea sa la cercetările efectuate de echipele sociologice în Dobrogea (1936—1937) și în jud. Orhei (1938, 1939).

Trebuia s-o asculți pe Tatiana Gălușcă vorbind despre Miorița pentru ca s-o cunoști bine. Atunci vibra cu toată ființa sa, modul său liric exultant dobândea expresia lui cea mai curată. Culesese, între anii 1928 și 1943, din localitățile Baxani, Cobâlea, Izvoare, Frumușica, Pohoarna, Sinești, Măgurele, Cornova, Mihăileni, Hârtop, Cubolta, Echimăuți, Călărași, Nisporeni, Strășeni, Negrești, Coșnița, Balta, Valea Hoțului, Fundul Galben, Frecăței, Roșia Chilia, 50 de variante ale cântecului Mioriței. Le-a publicat în volumul Tatianei Gălușcă-Cârșmariu, Em. Șt. Milicescu, Nicolae Saramandu, Tudor Nae, *Miorița la dacoromâni și aromâni* (Texte folclorice). Ediție îngrijită de Nicolae Saramandu. Introducere de Emilia Șt. Milicescu (Editura Minerva, București, 1992, XLI+370 p.). Textele culese și cele antologate din colecții apărute sunt în cea mai mare măsură contribuția Tatianei Gălușcă. Setul de texte

mioritice este unul din cele mai bogate culese până acum din Basarabia şi Transnistria. Ele reflectă existenţa diversificată a motivului mioritic pe aceste meleaguri: de la simplul cântec liric (testamentul ciobanului) până la texte ceva mai ample. Din această ultimă categorie fac parte, spre exemplu, *Mioriţa* (din Cobâlnea — Soroca) şi *Ciobăneasca* (din Izvoare — Floreşti). În primul text întâlnim următoarele nuclee epice: sfatul de taină al celor nouă ciobani, veri primari, de a-l ucide pe cel mai bogat; animalul vorbitor, care-i destăinuie stăpânului său gândul celor vicleni, în fine testamentul ciobanului. În cel de al doilea text, ciobanul pe care vor să-l ucidă cei nouă este scutar. Acesta le promite celor nouă duşmani cârduri de mioare, dar ei nu se lasă înduplecaţi, fiindcă vor să intre în posesia tuturor turmelor. Urmează testamentul. Dacă va fi căutat de mama sa, să i se spună acesteia că el s-a însurat cu «floarea câmpului în fundul pământului». Motivul are în acest spaţiu şi funcţia de colind. Un asemenea text, din Străşeni, are o textură epică sumară: trei ciobani hapsâni plănuiesc să-l ucidă pe cel străin, «mic şi mai voinic», acesta îşi comunică testamentul. Unele texte se precizează că sunt doine. De fapt, au fost incluse şi unele texte ilustrând motivul «Ciobănaş de la miori». Mai mult, figurează şi unele cântece lirice exterioare motivului mioritic, însumabile liricii păstoreşti.

Un alt element modern în activitatea Tatianei Găluşcă, vădit în cartea la care ne referim, îl constituie acele mici portrete ale informatorilor, care conţin scurte date biografice, precizări privind repertoriul de cântece al acestora, opinii ale lor despre unele cântece, credinţe. Astfel. un cântăreţ din Izvoare, Floreşti, crede că ciobanul mioritic a fost pedepsit fiindcă «A călcat legea, de aceea e arătat şi pe lună, c-a pierdut oile din lipsă de priveghere». O tânără, din aceeaşi localitate, explică astfel liniştea ciobanului în faţa morţii ipotetice: «Ciobanul a fost liniştit, ştia că se duce cu nuntă şi cu toate ale lui, ca şi cum ar fi trăit. De dor, ciobanul a înviat. Dorul este izvorul de viaţă». Alt cântăreţ spune că «Mioriţa se cântă la priveghiul şi la înmormântarea unui cioban. Obiceiul de a boci ciobanii la stână îl aveau şi mocanii din Basarabia». În fine, un performer din Coşniţa depune mărturie că drumul oilor până în Crimeea era considerat sfânt, Calea sfântă: «Se făceau jertfe şi exista credinţa străveche că pe acest drum oile erau ocrotite, nu erau atacate de tâlhari».

Trebuie subliniată, totodată, contribuţia considerabilă a Tatianei Găluşcă-Cârşmariu la culegerea folclorului aromân, imboldul venindu-i cu siguranţă de la Tache Papahagi, pe care l-a cunoscut bine.

Entuziasmului cu care vorbea despre creaţia populară i se asociase, în ultimii ani de viaţă ai folcloristei, amărăciunea că nu şi-a putut valorifica pe calea tiparului decât o parte din culegerile sale. Îmi spunea că are într-o ladă 200 de basme inedite şi 5000 de proverbe, că urma să definitiveze studiile *Valorile spirituale ale legilor obştei în folclorul românesc* şi *Drumuri şi hanuri*. Valoarea lor etnografică pentru literatura noastră. Cu puţin timp înainte de a se stinge din viaţă şi-a cercetat lada cu manuscrise în aşteptarea vizitei pe care i-o promisese domnul Grigore Botezatu, interesat să-i tipărească la Chişinău o ediţie reprezentativă. O ediţie care trebuie în mod cert realizată. Ea ar trebui să cuprindă activitatea diversă a folcloristei, să editeze cântece culese de ea singură, ori în colaborare, în firescul lor sincretism, melodie şi text, un început în acest sens făcându-se în volumul *Mioriţa la dacoromâni şi aromâni*, unde au fost tipărite opt melodii în transcrierea doamnei Emilia Comişel.

Tatiana Găluşcă-Cârşmariu a dus o viaţă aspră, a fost căsătorită, a avut copii, dar familia sa nu i-a adus bucuriile aşteptate. Câte ceva în acest sens ştiu de la cea mai bună prietenă a folcloristei, doamna Emilia Şt. Milicescu, dar nu găsesc că este util să insist asupra acestui aspect. Folcloristă din Basarabia şi-a găsit cea mai deplină bucurie în

cercetarea creaţiei populare. «Singura mea fericire — mi-a mărturisit — a fost folclorul, căruia i-am dedicat toată viaţa, fără să cer nimic». Faţă de această distinsă şi generoasă cercetătoare avem mari datorii. Autorul acestor rânduri are sentimentul că a făcut un act de dreptate şi de cinstire a Tatianei Găluşcă-Cârşmariu tipărindu-i, la Editura Minerva, volumul *Mioriţa la dacoromâni şi aromâni*. Este de dorit ca asemenea acte de dreaptă cinstire să mai fie făcute, şi fără întârziere.

VICTOR GHILAŞ

CORNUL DE SEMNALIZARE. CONSEMNĂRI DE ORGANOLOGIE POPULARĂ

Strigaţi Deului tot pământul, cântaţi şi bucuraţi-vă şi cântaţi. Cântaţi Domnului în ceteri, în ceteri şi glasurele cântareei, în bucine ferecaţii şi bucuraţi-vă şi cântaţi. Cântaţi

I. Bianu.— Psaltirea scheiană (1482), Ed. Acad. Rom., Bucureşti, Gobl, 1889, pag. 319, Psalm XCVII, vers 4—6, apud G. Breazul, Patrium Carmen, Craiova, 1941, pag. 29.

În comoara spirituală a poporului nostru instrumentele muzicale ocupă un loc distinct. Cumulând o impunătoare varietate încă din vremurile imemorabile, o influenţă hotărâtoare în adoptarea şi aplicarea «obiectelor sonore» au avut-o unele practici din substratul mitologic, îndeletnicirile cotidiene legate de păstorit, argicultură, vânătoare, în care ponderea instrumentelor de suflat era substanţială. Explicaţia poate fi găsită mai întâi în însăşi condiţia geografică, modul de viaţă şi de muncă al populaţiei băştinaşe, care favoriza şi impunea utilizarea instrumentelor muzicale cu un randament dinamic sporit, potrivit necesităţii utilizării în folclorul de sorginte teurgică, de comunicare la distanţe mari atât în mediul montan, precum şi în cel de câmpie sau de pădure. Aerofonele răspundeau în mod impecabil unor asemenea deziderate.

Viaţa de arme solicita şi ea instrumentele răsunătoare, turbulente, pătrunzătoare. Astfel, prezenţa, vitalitatea şi indispensabilitatea cornului sau a chalumeau-lui la traci, al buciumului sau al carnyx-ului la daci şi celţi, cât şi a altor instrumente de acest tip pare a fi pe deplin motivată.

Reflexele organologice de pe metopele de la Adamclisi, Columna lui Traian, în care tuburile acustice (cornicines, tubicines) apar alături de sculele marţiale, pledează pentru funcţia războinică a instrumentelor cu posibilitatea emiterii fonice de o intensitate puternică şi înaltă.

Intonaţia re-creată prin intermediul «uneltelor sonore» şi manipulată de individ le-a servit strămoşilor noştri în timpul dobândirii hranei la vânătoare. Instrumentele de suflat, din motive explicabile, aveau prioritate. Mai mult, unele dintre ele, cele mai vechi «pot fi puse în legătură cu stadiul primitiv al vânătorii, care pe plan religios coresPundea cu credinţa totemică»[1]. O atare contingenţă se va concretiza în confecţionarea unor instrumente din coarne de animal cu imitarea răgetului bestial în timpul aplicării lor. Altele, prin însăşi turnura exterioară provenită dintr-un motiv stilistic păgân, redau în chip metaforic-

© Victor Ghilaş, 1997.

sugestiv imaginea fantastică a unei fiare (lup, şarpe, taur etc.). Amintim aici de trompeta dacilor, denumită carnyx — instrument ostăşesc de semnalizare din alamă, de o formă dreaptă sau curbă, terminată cu un pavilion în forma unui bot de lup, larg deschis.

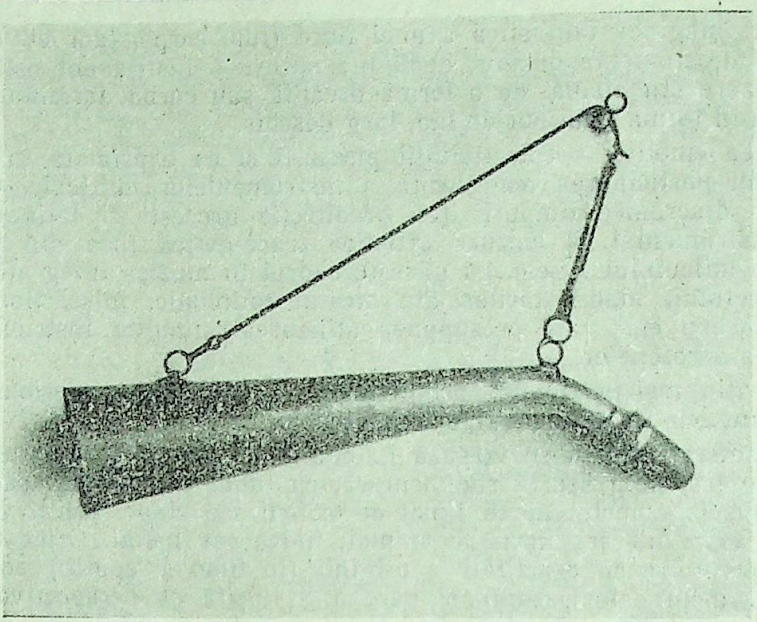
Starea emotivă a colectivităţii putea fi şi ea exprimată în imagini fonice cu participarea nemijlocită a instrumentelor muzicale. Conform surselor diacronice timpurii (cu predilecţie greceşti şi latine), specificul instrumental în cultura artistică traco-getică încă din perioada medie a mileniului I î.e.n. îşi găseşte cadrul în muzica integrată dansului, bocetului, manifestărilor din stratul mitologic, mişcărilor rituale sau ostăşeşti etc., care presupunea utilizarea anumitor instrumente, în special a aerofonelor.

Apariţia instrumentelor primitive de suflat este posterioară celor percutante, ele însă au anticipat cordofonele.

Consideraţiile expuse vizează în egală măsură şi cornul de semnalizare, o trompetă scurtă rudimentară, cu tubul conic drept sau curbat şi deschis la ambele capete, lipsit de orificii sau clape, lucrat virtual în piatră, lemn, lut ars, corn de animal, fildeş sau metal. Orice tentativă de reconstituire cu exactitate a originii (în timp şi spaţiu) acestui tip de instrument este riscantă şi pare a fi lipsită de perspectivă. Totuşi organologul german Curt Sachs îl datează din neolitic, atribuindu-i o vechime de până la cinci milenii î.e.n. Originea cornului poate fi atribuită, şi nu fără temei, spiritului pragmatic şi creativ al omului. Simplitatea constructivă a permis o largă şi simultană răspândire a instrumentului pe întreg globul pământesc, astfel încât nimănui nu-i poate fi atribuită invenţia lui. Singurul plăsmuitor cert poate fi considerată natura, omul îl descoperă, îl perfecţionează, imprimându-i şi funcţionalitate.

Predecesorii acestei categorii organologice — cochiliile scoicilor gigantice, coarnele sau colţii animalieri — au servit drept prototip pentru instrumentele metalice descendente, precum al-nafirul arab, buccina romană, hatzozeroth-ul ebraic, lur-ul scandinav, salpinx-ul elen etc. Acestea, deopotrivă cu cele ce au derivat din ele, au fost instrumente naturale.

Etimologic cuvântul corn din limba latină — *buccina* echivalează cu grecescul *bihanu,* adică taur şi cu aceeaşi semnificaţie *biku* în slavona veche. Letonii atribuie cuvântului *taura* sensul corn de vânătoare sau corn păstoresc, în timp ce lituanienii sesizează etimonul *taures* prin termenul bour. În substratul magico-simbolic al mai multor popoare taurul prezintă o faţetă funebră, dar şi cea a forţei creatoare, sugerând totodată ideea de putere, de pornire irezistibilă. În tradiţia greacă Bos primigenius întruchipa dezlănţuirea violenţei. De aceea nu este deloc întâmplător faptul că aspectul exterior al cornilor primitivi amintesc de cel al coarnelor de animal sau al colţilor de elefant. Bunăoară, materialul constructiv primar pentru *şofar*-ul evreilor antici a fost cornul de berbec, pentru *olifant*-ul oriental (cornul legendar al cavalerului Roland) şi *lur*-ul scandinav — colţul de elefant. Organologia Greciei antice, după cum decurge din mulţimea documentelor asupra civilizaţiei ei, nu a cunoscut instrumentele confecţionate din corn de animal. Contrar culturii elene, «muzica romanilor acorda prioritate laturii instrumentale, îndeosebi suflătorilor»[2], inclusiv celor executate în corn, lucru atestat de basoreliefurile de pe monumentele antice. Bunăoară, cornii au servit mult timp pentru semnalizări fonice la bacanale (sărbători închinate zeului Bachus, patron al culesului viilor, al vinului, al frenezie şi caracterizate printr-o exaltare mistică şi o veselie orgiastică), în ritualurile funebre sau în reprezentaţiile de circ, dar mai ales în viaţa cazonă. Cu aceeaşi destinaţie au întrebuinţat cornul şi variantele lui secole în şir şi celelalte popoare europene.



Cornul de semnalizare

După Ateneu (Deiphosophistorum), cornul, la traci, era un instrument de largă răspândire, fiind întrebuinţat în primul rând la oaste, dar nu numai. Din relatările lui Xenophon transpuse în Anabasis, aflăm despre utilizarea cornilor, alături de flaut şi trompete, la acompanierea jocului de arme trac (dans al săbiilor), pe care tracii îl executau în frunte cu regele Seuthes[3]. L-au cunoscut în decursul istoriei sale şi geto-dacii pentru care cornul propriu-zis (de bour, taur sau berbec) purta şi o adâncă semnificaţie simbolică. Fiind asemănat cu cornul Lunii sau cu razele Soarelui, el simboliza mai întâi puterea. Cornul denotă şi un simbolism al principiului fecundităţii şi abundenţei (Cornul abundenţei). La valenţele consemnate pot adiţiona şi cele de stimulare a tăriei şi sănătăţii (din coarnele de cerb se preparau drogurile imortalităţii şi longevităţii). Geto-dacii, precum sciţii, grecii sau tracii, obişnuiau să bea vinul din rhitonul tradiţional — un corn de bour îmbrăcat cu aur sau argint. Astfel, darul adus de împăratul Traian lui Cassius din Antiohia l-a constituit cornul ferecat în aur preluat din patrimoniul dacic.

Forţa magică conferită coarnelor purta o dublă valenţă: ca mijloc de apărare şi ca unealtă de virulenţă. Coarnelor de bour sau de berbec li s-a atribuit o destinaţie apotropaică. Această străveche semnificaţie a servit drept cauză în practicarea până nu demult a obiceiului agăţării lor de garduri sau a aşezării pe acoperişurile, cerdacurile sau pereţii caselor în unele localităţi din România.

În tradiţia creştină cornul animalier reprezintă forţa şi are sensul de *rază* de lumină, de fulger, el fiind tradus cu sensul propriu de coarne din Vulgata. Prin aceasta se justifică înfăţişarea de către artişti, în Evul Mediu, a lui Moise purtând coarne pe frunte[4]. Sesizarea, prezenţa şi destinaţia cornului muzical la geto-daci şi la urmaşii lor, cu semnale teribile şi mobilizatoare, se întemeiază, probabil, şi rezidă din cumulul consideraţiilor relevate.

Apanaj al eroismului, bucuriei şi triumfului, calităţile timbrale şi forţa de penetraţie sonoră a cornului vor însufleţi pe câmpul de luptă, se vor face auzite în cetăţi şi la vânătoare, la diferite ceremonii de cult sau sărbători laice pe parcursul mai multor secole. În pofida po-

sibilităţilor fonice limitate, vechile documente chineze din epoca guvernării dinastiei Tang (sec. VII—X) atestă prezenţa cornilor în formaţii instrumentale de ceremonial la curţile imperiale.

O parte însemnată din istoria cornului, aidoma altor instrumente, va cunoaşte confuzia informaţională. Ştiri noi vor apărea tocmai în prima jumătate a mileniului nostru în documentele orale, scrise şi figurative. Cronicile de epocă amintesc în traducerile textelor religioase, alături de alăută, bucium, ceteră, cimpoi şi alte instrumente ale culturii noastre tradiţionale din secolul al XV-lea, **cornul** (vezi *Codicele voroneţian, Psaltirea scheiană, Psaltirea românească, Cartea de învăţătură*). Vechile picturi murale ale mănăstirilor bucovinene reproduc instrumente muzicale cu o diversă policromie sonoră, inclusiv aerofone de tipul cornilor. Indemnul de închinare şi slavă providenţei «Psaltirea sfântului proroc David» de Dosoftei (1673) reclamă «...bucin de corn de búor». Un bogat lexic organologic vizând cornul conţin operele clasicilor literaturii române, în special cele cu motiv folcloric. Este un argument temeinic în favoarea amplei funcţionalităţi de altă dată a instrumentului pe teritoriul stăpânit de lanţurile Carpaţilor. Câteva exemple pentru confirmare:

Cu ochi mari la ea se uită,
Plini de vis, duioşi plutind,
Flori de tei în păru-i negru
Şi la şold un corn de-argint.

(M. Eminescu, *Făt-Frumos din tei*)

[Ursan] Şi mult cu drag priveşte grozavu-i buzdugan.
Apoi un corn apucă şi buciumă în vânt.

(V. Alecsandri, *Dan, căpitan de plai*)

Ştefan se întoarce şi din cornu-i sună,
Oastea lui zdrobită de prin văi adună.

(D. Bolintineanu, *Muma lui Ştefan cel Mare*)

Izvoarele consemnate, precum şi multe altele, sesizează funcţionarea cornului la diferite ceremonii, prezentând activităţi din viaţa colectivităţii, unde serveau pentru chemări, semnale păcurăreşti, războinice, funebre etc. Pe parcursul anilor suferă schimbări de formă şi structură, înregistrând mai multe variante şi o întreagă familie compusă din corn de poştă, corn de semnalizare, corn de vânătoare, corn dublu (cromatic), corn Prager, corn Sansone, corn triplu ş.a.

Cuantumul însuşirilor fonice ale cornului l-au făcut acceptat în structura orchestrei simfonice, cucerind interesul compozitorilor. Procesul înlocuirii cornilor naturali cu cei cromatici va fi unul tardiv. Mulţi compozitori din perioada romantismului au folosit în partituri variantele originale sau au scris pentru cornii cromatici în stilul celor naturali: F. Mendelssohn-Bartholdy (Simfonia III), R. Schumann (Simfonia I), J. Brahms (Simfonia II) ş.a.

In mediul tradiţional cornul este întâlnit şi în prezent la multe popoare, în forma lui frustă sau sub diferite alte forme exotice. Organologul Tiberiu Alexandru atestă pe teritoriul României mai multe denumiri ale acestui instrument rudimentar: bucium, corn, dârlă, dârloi, drâmboi, dudă, dudoi, hot, hurgoi, tulnec, tutoi, tuturez[5].

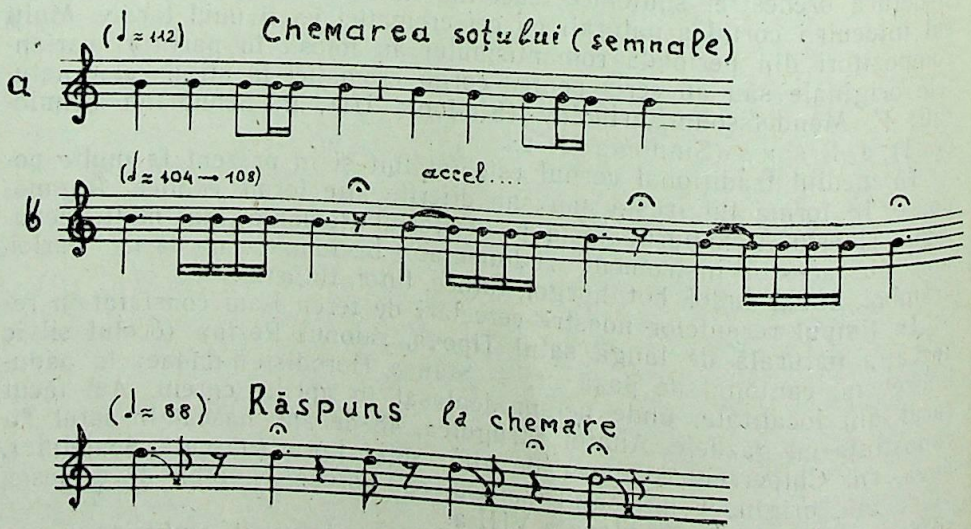
In timpul recentelor noastre cercetări de teren l-am constatat în rezervaţia naturală de lângă satul Ţipova, raionul Rezina (ocolul silvic Rohrebeni, cantonul de pază nr. 4, Stânca Horodişte-Fundac) la pădurarul din localitate, unde ne-am deplasat în aprilie curent. Am făcut cunoştinţă cu gazdele. Anatol Strugulea, 48 de ani, născut în satul Ţipova, rn. Chiperceni, pădurar de viţă; soţia Lora (născută Scutelnic), 41 de ani, originară din satul Vâsoca, rn. Soroca, contabil de profesie, şi feciorul Dorel, elev în clasa a VIII-a.

Dinastia struguleştilor, după cum ne-a mărturisit amfitrionul, cu-

noaşte o vechime în munca de pădure mai mult de o sută de ani. Anatol lucrează în domeniul specificat din anul 1974, când a preluat funcţiile de serviciu de la precursorul său, fiind ajutat în acest răstimp de către soţie şi fecior. La sfatul lui taică-său, odată cu alte atribute proprii profesiunii date, a preluat de la unchiul său Iacob (fost şi el pădurar timp de 28 de ani) cornul, pe care «moşu l-o întors» fără mare plăcere (probabil ţinea mult la relicva strămoşească). Anatol Strugulea afirmă că, din spusele tatălui — Mihai Strugulea, cornul pe care-l deţine «ari pisti suta di ani» şi e «cam di sama cantonului», unde lucrează azi. Tot de la părintele său a memorizat şi faptul că «aşa corn ave pădurăriţa acasî şi pădurariu ave la şold». În caz de necesitate «pădurăriţa» semnala într-un anumit fel soţului cu ajutorul cornului, chemându-l acasă. Acesta, la rându-i, dădea semnal de răspuns precum că a auzit, a înţeles şi se îndreaptă spre casă. Ne-a dezvăluit toate acestea, cât şi multe altele din viaţa de pădurar, cu sinceritate şi mândrie firească, relevând (ca de la sine înţeles) faptul că simţul datoriei de păstrare şi perpetuare a tradiţiei l-a călăuzit în opţiunea pentru profesie. Acuitatea conştientizată de menajare a ceea ce a moştenit l-a manifestat cu pregnanţă relatându-ne că directorul gospodăriei silvice din Orhei i-a propus în schimbul cornului o armă de vânătoare cu două ţevi. Lucru pe care l-a refuzat. «Aista-i un lucru cari nu pot eu sî-l dău, o relicvî cari mergi din tatî în fiu», a motivat interlocutorul nostru.

Aerofonul la care ne referim face parte din familia corn, reprezentând cornul de semnalizare, variantă a celui de poştă. El este un instrument cu tub conic natural din alamă (ambuşura este confecţionată din corn bovideic), care este de dimensiuni mici — cca 29 cm. Diametrul extern la capete constituie respectiv 6,3 şi 1,8 cm. Emiterea sonoră se produce de o lamă mică, ancie, pusă în vibraţie de şuvoiul de aer, introdus prin gaura ambuşurii amplasate între buzele interpretului. Intensitatea fonică e în funcţie de forţa suflului. Sunetele produse se limitează la armonicile 7 (alterat superior) şi 9 ale fundamentalei (ultimul se obţine prin acoperirea cu mâna a pavilionului). În timpul interpretării se menţine în mâna dreaptă cu cornetul acustic în sus. Din relatările informatorilor am constatat explicit planul funcţional primar al cornului — cel de semnalizare cu scop utilitar, precum şi cel de apartenenţă la breaslă, la care ne-am referit anterior.

Repertoriul muzical modest, pe care l-am atestat în interpretarea familiei Strugulea (din corn şi din ţeava armei) a cuprins câteva semnale de chemare şi răspuns. Primele — cele de corn — se pla-



sează pe armonicul 7 alterat superior, secundul — din tubul puștii — utilizează armonicul 9.

Exemplele muzicale[4] prezentate, din punctul de vedere al structurii ritmice, vădesc apartenența la sistemul ritmic rubato (instrumental), caracteristic repertoriului păstoresc (pulsația ritmică ușor accelerată, suspendări repetate prin pauze sau continuate prin coroane, monocordul nu ține de forma măsurată strictă etc.). Formulele melodice sunt compuse dintr-un material fonic determinat de natura elementară și tehnica instrumentului. Se observă repetarea (cu variații neînsemnate) a unor formule tip, lipsite de ornamentație. Conexiunea incipient-medial-final caracterizează structura semnalelor melodizate. Celulele inițiale și cele concluzive diferă de cele centrale printr-o detașare ritmică, segmentul final fiind alcătuit dintr-un sunet lung.

Cele arătate mai sus conturează și motivează unele observații finale, fără intenția însă de a concluziona (materialul fonic restrâns nu ne permite). Din exemplele prezentate se remarcă aspectul liniar, rigid, unitonal, repetitiv, forma indefinită a formulelor intonaționale. Similitudinea certă cu muzica altor instrumente este sunetul final prelungit, propriu muzicii pentru oricare instrument. În cadrul repertoriului folcloric tradițional se poate constata izolarea relativă a muzicii de corn aidoma funcționalității sale anonime și claustrare în mediul social primar.

Cornul de semnalizare, străvechi instrument muzical popular, care adineaori deținea frecvență și reputație binemeritată în mediul consacrat, astăzi constituie o relicvă muzeistică. Atestând tradiția vie, care se credea demult apusă, constatăm cu satisfacție viabilitatea unuia din straturile cele mai timpurii ale culturii noastre tradiționale.

Note

[1] Romeo Ghircoiașiu, *Contribuții la istoria muzicii românești,* București, 1963, p. 46.
[2] Octavian Lazăr Cosma, *Hronicul muzicii românești,* vol. I, București, 1973, p. 40.
[3] Vasile Pârvan, *Getica,* Chișinău, 1992, p. 88 (144).
[4] Jean Gheerbrant, Alaian Chevalier, *Dicționar de simboluri,* vol. I, A—D, București, 1995, p. 367—369; Ivan Evseev, *Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale,* Timișoara, 1994, p. 47.
[5] Tiberiu Alexandru, *Istrumentele muzicale ale poporului român,* 1956, p. 44.

LORETA HANDRABURA

DESCANTECUL ÎNTRE MAGIE ȘI MIT

Descântecul, acest frumos de grad arhaic[1], cum l-a numit N. Iorga, coboară din magie, păstrând din ea, în primul rând, un element spiritual, alături de credința în existența unei puteri sau substanțe magice proprie oamenilor și lucrurilor, prin intermediul căreia pot fi dominate fenomene ale naturii și supuse ființe supranaturale; credința în forța magică a cuvântului rostit și în mistica numerelor, ca formulă orală, însoțită de gesturi, mimică, întrebuințarea diferitelor substanțe, apare în ritualul magic, oficiat într-un timp și spațiu anume de agentul magic sau descântătorul care mânuește atât practica magică respectivă, cât și descântecul propriu-zis de care se servește.

© Loreta Handrabura, 1997.

Descântecul se subsumează global celor două principii cardinale care guvernează gândirea magică: magia prin similitudine și magia prin contact. Analogia, procedeu compoziţional, generat de principiul similitudinii (similia similibus curantur), este caracteristică și descântecelor.

Ilustrăm acest lucru prin exemplele de mai jos.

1. Analogia dintre tema relatată în descântece și soarta bolii. Printr-un suport comparativ, paralelismul dintre cele două acţiuni devine evident. «Ursitoarea împunge în carne albă,/ eu împung în carne grasă și oase, / să rămâie Cutare sănătoasă...» («de ursită»)[2].

2. În majoritatea descântecelor fazele însănătoșirii sunt ilustrate prin comparaţii ample și sugestive. Or, în această înșiruire analogia se impune cu precădere: «Cum nu se poate suferi putoarea unui câine mort,/ așa să nu fie suferit Cutare; cum câinii bat la urs și lup (așa lumea și norodul/ să bată și să rănească asupra lui Cutare,...» («de urât»).[3]

3. O analogie vizibilă sau ascunsă descoperim în scările aritmetice ascendente (0—9, 10) sau descendente (9—10). În prima situaţie, caracteristică contradescântecului, cifra în creștere amplifică efectul forţei magice, împotriva celei rivale anterioare, cu scopul de a o nimici în cele din urmă: «Cine a făcut cu o mână,/ i-o desfac cu două,/ cine a făcut cu două,/ i-o desfac cu trei.../ i-o desfac cu mâinile amândouă» («de aruncătură»).[4]

În textele cu scară descendentă, proprie mai ales descântecelor de dragoste, de ursită și de urât, analogia urmărește anihilarea bolii: «Din 9 jolni am tăiat una/ au rămas opt.../ din una tai una/ nu mai rămâne nici una,/ și așa să chei, etc.» («de jolna»).[5]

4. Uneori și sfârșitul fatidic, impus de virtutea numerală a numărului 3, are la bază analogia: «Cel ce-a băut vinu, s-o îmbătat; / cel de o băut miru, s-o mirat;/ cel ce o băut pelinu/ în zece o crăpat, Dumnezeu sfântu/ sănătate la vacă i-o dat» («de deochi la vacă»).[6]

5. Analogia este clar dezvăluită în descântece când se narează minuni, absurdităţi și acţiuni imposibile, cu intenţii apotropaice sau cu subînţelesul că așa cum nu se pot petrece atari absurdităţi, tot astfel nici boala să nu mai încerce incubaţia în cel afectat. «Gâlcilor/ motofâlcilor, apucaţi potecile/ ca să pașteţi gâștele,/ și puserăţi să le păzească/ un orb, un surd și un mut,/ și veniră lupii.../ Lupii le mâncară/ și le forfecară, gâlcile plecară,/ de vârf se aplecară,/ din rădăcină se uscară...» («de gâlci»).[7]

6. Mai remarcăm o analogie dintre narațiune și tratarea bolii «în tipurile bazate pe procedeul poetic de *singularizare*, narându-se de obicei cum bolile au fost toate invitate la un ospăţ, în afară de cea a pacientului care, peste măsură de ofensivă, îl părăsește sau se ofilește».[8] «Uimă, uimată,/ cată de 'ndărată,/ că ciudă rece/ nuntă face,/ și cheamă toate bubele/ și toate uimele,/ numai uima lui N. o uitat și nu o chemat./ De ciudă și de bănat/ o săcat/ și s-o uscat.» («de uimă»).[9]

7. Analogia se evidenţiază din plin și atunci când se invocă cele cinci culori (negru, roșu, galben, verde, alb), conform principiului similitudinii. «...văzui case galbene,/ cu păreţi galbeni,/ cu uși și ușori galbeni.../ ieșea o fată galbenă,/ cu papuci galbeni.../ du-te în spinarea lui X, / și rănește-i gălbinarea din inimă.» («de gălbinare»)[10].

Medicina populară, în cadrul căreia descântecul acţionează ca un «calmant verbal prin sugestie», este un exemplu elocvent de îmbinare a elementelor empirice cu elementele magice. «Prin ritual, prin forma de exprimare, reţetele sunt aproape întotdeauna magice, iar prin substanţele și procedeele întrebuinţate ele ascund un empirism de o netăgăduită vechime și eficacitate»[11], constată Gh. Pavelescu.

Dacă în medicina empirică elementul magic este redus la minimum

sau chiar lipseşte, în medicina magică elementul empiric este întotdeauna asociat cu cel magic. Acesta din urmă poate să devină uneori dominant, dar foarte rar exclusiv.

Descântecele formează un capitol important al medicinei magice. Tematica lor foarte variată se referă, în primul rând, la diferite boli din viaţa omului şi a animalelor, şi mai puţin la provocarea dragostei sau sentimentului de ură cuiva, la influenţarea diferitelor fenomene ale naturii etc. A. Gorovei în lucrarea sa fundamentală *Descântecele Românilor* distinge peste 200 de teme. Culegerile ulterioare ne demonstrează că numărul e mult mai mare[12]. În studiul său practic asupra descântecelor din Munţii Apuseni, Gh. Pavelescu enumeră 25 de teme pentru boli, pe care le citează în ordinea frecvenţei, calculând şi procentul în totalitatea descântecelor culese, cât şi procentul informatorilor care cunosc formula respectivă. Rezumând, ajunge la o concluzie utilă şi pentru metoda de cercetare a folclorului: «agenţii magiei care participă la o formulă a cărei frecvenţă este scăzută, sunt mult mai importanţi decât cei care participă numai la formulele populare»[13].

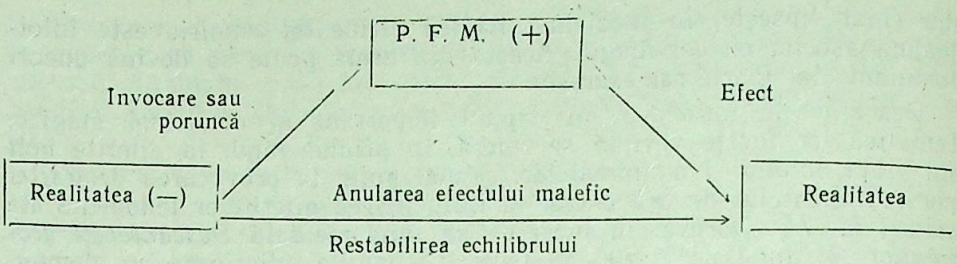
Deşi T. Pamfile[14] şi A. Gorovei publică mult material din domeniul medicinei magice, vasta «rezervă terapeutică populară»[15] nu este totuşi cercetată în complexitatea ei. Derutaţi de aspectele magice ale descântecelor, cercetătorii au neglijat multiple funcţii: de sugestie, de calmare pentru suportarea unor tratamente. Or, «La vremea lui, afirmă N. Vatamanu, descântecul a fost totuşi un act medical şi istoria medicinei nu-l poate ignora»[16].

Meritul de-a fi deschis o cale de acces în acest domeniu îi aparţine filologului şi folcloristului român I. A. Candrea. În lucrarea sa *Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică* tradiţiile etnoiatrice cu caracter magic ale poporului român sunt supuse unei sistematice confruntări cu materialele folcloristice culese din alte părţi ale lumii. A. Gorovei şi I. A. Candrea au stabilit procedeele compoziţionale care prezidează la structurarea descântecelor. Cercetarea s-a oprit însă la jumătatea drumului, căci au mai rămas de stabilit şi de inventariat tipurile şi motivele lirice ca atare în totalitatea lor, operaţie anevoioasă din pricina caleidoscopiei deconcertante a variantelor.

Lungul traseu de cristalizare a practicilor magice, care ajung în parte până în zilele noastre sub forma descântecelor, ce au valoare psihoterapeutică, este restabilit la un înalt nivel ştiinţific de cercetările moderne din ultimele decenii[17]. Dintre acestea, foarte sugestivă, concisă şi bine argumentată, după constatările noastre, este schema minimală de realizare a descântecului, propusă de Ileana Rădulescu[18]. Realizarea acestuia, ne demonstrează autoarea, se produce în timpul comunicării cu planul forţelor malefice (PFM) atunci când realitatea este dezechilibrată (—) de forţele malefice. Legătura dintre PFM şi descântecul care deţine forţe benefice (+) capabile să le anihileze pe cele malefice (—), se stabileşte nu numai prin invocare, precum susţine cercetătoarea, dar şi prin poruncă directă sau indirectă. Invocarea în care se include efectul, la rândul ei, se înfăptuieşte printr-un sistem complex de semne la nivelul gestic şi verbal, susţinute de materiale şi instrumente concrete în categoria cărora încadrăm şi sintagmele verbale.

Momentul în care contactul cu forţele magice este întrerupt, se revine la realitatea preexistentă momentului de intervenţie (—), la echilibrul iniţial şi firesc. Iată şi schema model pe care o reproducem cu completarea de rigoare, semnalată deja (vezi p. 78).

Aşadar, descântecul propriu-zis desemnează numai textul literar aferent, chiar dacă, pe alocuri, el include şi practicile însoţitoare, după cum *vrajă, farmec, făcătură* au uneori şi înţelesul de descântec. *Practicile se efectuează în vederea unui scop magic,* determinat de dorinţele



şi aspiraţiile omului arhaic sau ale ţăranului, *sau se realizează cu un scop medical propriu-zis,* cum este cea mai mare parte a repertoriului. Acest lucru a fost intuit şi semnalat corect şi de A. Gorovei, spre deosebire de S. Fl. Marian, care face deosebiri neîntemeiate teoretic între *descântec, vrajă, farmec, desfacere,* iar exemplele citate le contrazic[19].

A. Gorovei observă în *Descântecele Românilor* că acestea nu pot fi delimitate categoric, deoarece în riturile magice ele sunt *părţi* ce formează *întregul* ceremonialului. Deosebirea dintre descântec, pe de o parte, şi vrajă şi farmec împreună, pe de altă parte, după folcloristul din Fălticeni, este următoarea: «vraja (farmecul) este totalitatea formelor ceremonialului întrebuinţat de vrăjitoare pentru a ajunge la un rezultat ce-l urmăresc; descântecul este formula verbală care face parte integrantă şi indispensabilă din vrajă»[20].

Cu unele completări şi precizări, în ce priveşte specificul vrăjii şi al farmecului, aceste definiţii pot fi citate şi în prezent.

Alături de contribuţia înaintaşilor S. Fl. Marian, E. Hodoş, T. Pamfile, Dm. P. Lupaşcu, studiul de folclor al lui A. Gorovei rezistă în timp, după părerea noastră, prin abordarea ştiinţifică şi practică a acestui aspect bogat, dar puţin cunoscut, al satului românesc, în comparaţie cu poezia şi creaţiile epice care cunosc interpretări diverse şi bogate.

Valoarea ştiinţifică a părţii întâi şi a doua în care abordează diverse probleme *(Credinţa în existenţa diavolului; Frica de diavol, pricinuitorul bolilor; Exorcismul; Vrăjitorii; Descântecul la popoarele de astăzi; Descântecele Româneşti)* a fost recunoscută de mai mulţi cercetători. Şi partea practică a fost apreciată drept «corpus», chiar dacă n-au fost cuprinse toate tipurile de boli sau funcţiuni. Cercetătorii etnoiatriei găsesc în ultima parte a studiului o sursă inepuizabilă de documentare.

Documentându-se temeinic timp de două decenii, fapt ce rezultă şi din impunătoarea bibliografie comentată, A. Gorovei are posibilitatea să studieze descântece şi practici la români şi la alte popoare mai vechi. Prezentarea lor comparativă este o altă dimensiune remarcabilă a cărţii lui A. Gorovei»[21]. Ca şi alţi cercetători, A. Gorovei a subliniat asemănarea credinţelor pe care se întemeia practica descântecului, identitatea uneori surprinzătoare a structurii lor artistice, similitudinea practicilor care le însoţesc. Pe baza literaturii de specialitate românească şi străină, care i-a stat la îndemână, folcloristul a stabilit toate paralelele identificabile la timpul lor. Metoda comparativă, mânuită cu competenţă şi pondere aici, este desăvârşită într-un studiu ulterior, intitulat *Ouăle de Paşti.*

Tot partea a doua a acestei cercetări monografice, diacronice şi comparativiste a speciei, propune o interesantă tipologizare a incantaţiilor populare «după forma în care sunt îmbrăcate, după modul în care se practică»[22]. Dar tipologia stabilită de A. Gorovei integrează clar numai formele scurte ale descântecelor (rugăminte, poruncă directă, poruncă directă cu ameninţări şi îngrozire, poruncă indirectă, blestem, comparaţie, enumeraţie, gradaţie, dialog, povestire). Cele mai lungi însă sunt

adesea foarte complexe, îmbinând mai multe dintre aceste tipuri simple.

Latura care reţine acum cu deosebire atenţia specialiştilor este *poezia descântecelor,* cale deschisă spre abordare de A. Gorovei.

Structura artistică a descântecelor, axată pe un puternic fond afectiv, se caracterizează prin invenţia verbală la diferite nivele lingvistice şi stilistice[23], printr-o bogată gamă de imagini sugestive, printr-un cromatism specific şi un fantastic grotesc, realizat cu o anumită intenţionalitate de artă: aceea de a impresiona cât mai puternic suferindul şi eventualii spectatori ai ceremonialului practicat.

Formula finală constituie un alt aspect al formei de artă a descântecelor. A. Gorovei a insistat asupra ei, însemnându-i aproape toate variaţiunile.

Aşa cum anticii au animizat fenomenele şi forţele naturii, poporul şi-a creat o mitologie a lui, evidentă în literatura populară, în credinţe, în descântece. Mitologia din descântece are un specific al său cu toate apropierile ei de basm şi de legendă. În primul rând, în vârful «panteonului» se află fiinţele supranaturale de origine creştină, *Maica Domnului* şi *Dumnezeu,* invocate pentru a-l vindeca pe bolnav. «...se poate bănui, afirmă Ov. Bârlea, că acestea au înlocuit, sub influenţa creştină, zeităţi ancestrale similare, cea dintâi, probabil, pe Terra Mater»[24].

Maica Domnului, designată în descântece prin numele Sfânta Maria ori Maica Precistă, vindecă direct, auzind suferindu-l, fie descântând sau numai poruncind bolnavului să se scoale, fie bătând doar din palme, observă A. Gorovei. Altădată indică doar leacul cu care se poate vindeca sau cere ajutorul altor sfinţi sau arhangheli, al zilelor sfinte (luni, miercuri, vineri); al unor fiinţe mitologice; al păsărilor; al animalelor şi al plantelor cu însuşiri supranaturale (şarpele balaur, bourul negru; pasărea de fier, pajura, sfântul busuioc, sfântul trandafir...) etc.

Dintre sfinţi un loc special îl ocupă *Cozma* şi *Damian,* medicii fără de arginţi, care sunt invocaţi nu o dată datorită acestui principal caracter al lor. În multe texte numele lor sunt alterate până la necunoaştere: cosman de amin, Cosmă Dămin, Cosma Damin, Cusma Damin, Cuzman. Sfinţii vraci sunt înlocuitori creştini ai vechilor divinităţi vindecătoare păgâne, detronate de evul mediu bizantin.

Uneori îl întâlnim şi pe *Sfântul Petru* împreună cu *Dumnezeu,* în peregrinările acestuia, ca şi în legende. Şi în descântece Sf. Petru e un însoţitor fidel, însă timorat şi şovăielnic, trăsături morale, fixate de Evanghelie. Cu toată tema biblică, personajele se comportă şi îşi vorbesc ca doi oameni de la sat, după convenţiile sociale ale vieţii de toate zilele.

Diavolul care produce diferite boli şi suferinţe apare totuşi rar, spre deosebire de Maica Domnului şi Dumnezeu, cu o nomenclatură variată, care, totodată, îl şi caracterizează[25]. Simbol al răului şi substitut al morbului în formulele pentru boli are imaginea fluctuantă care trebuie să inspire întotdeauna groază: Cap de viclean/ inimă de vidră/ de la pâcere/, cap de şarpe...». E colţat, urât, grozav, negru, spurcat etc.

Evidenţiem şi bogata informaţie despre demonologia populară din prima parte a studiului lui A. Gorovei, convocată pentru a înfăţişa mai întâi credinţa în diavol, existenţa acestuia sub variate forme şi cu multiple denumiri, în sensurile întregii lumi.

În incantaţiile populare, elementul religios suprapunându-se celui magic vine să-l consolideze, dar nu mai puţin, el însuşi se contaminează de virtuţi magice, pe care nu le avea înainte de a fi fost atras în incantaţie.

Pentru adepţii noii religii zeităţile păgâne sunt nişte spirite necurate, demoni înzestraţi cu puteri malefice, iar zânele, aeriene sau acva-

tice, din bune şi favorabile, din fecioare nevinovate şi milostive, ajung rele, vrăjmaşe omului. Nu mai recunoaştem în ele fiinţa blajină şi gingaşă a nimfelor antice de altă dată, care însufleţeau câmpiile, fântânile şi piscurile munţilor cu jocurile şi cântecele lor. *Se produce, aşadar, în descântece, o radicală transformare religioasă a imaginilor despre fiinţele amintite, cărora li se atribuie trăsături şi însuşiri negative.* Aceasta ar fi o altă trăsătură caracteristică a mitologiei descântecelor. *Specificul şi valoarea făpturilor iatromitice care reprezintă bolile sunt determinate de aspectul şi caracterul mitologic al bolilor, iar acestea din urmă — de conceperea bolii în trecut, în medicina magică.*

După criteriile medicinei magice, boala sau manifestările morbide sunt lucruri provocate de forţe supranaturale, demoni sau semidivinităţi, dacă nu chiar de divinitate rea, dar şi bună, cu scop de boală — pedeapsă morală, care nu distruge făptura evocată, ci numai le dă avertismente de comportare.

Dintre folcloriştii care se ocupă de bolile umane din perspectiva magiei s-au impus A. Gorovei şi I. A. Candrea. Directorul *Şezătorii* clasifică bolile umane după *criterii etnomagice:* după *naţionalitate* (boală armenească, bulgărească, englezească, românească etc.); după *categorii sociale* (boală domnească, boierească, ţărănească etc.); după *profesiune* (boală popească, vânătorească etc.); după *sex* (boală femeiască, bărbătească); după *vârstă* (boală copilărească, tinerească, bătrânească) etc. Această clasificare nu satisface complet cerinţele medicinei magice şi nici ale concepţiei mitologice a bolilor.

În concepţia omului culturilor «prealfabetice» boala este personificată, deoarece se crede că ea îşi are demonul ei, duhul necurat sau drăcuşorul, care trebuie invocat, solicitat, conjurat sau blestemat, pentru a obţine scopul dorit — însănătoşire, omul drag etc. Cifra lor impresionează (23) şi funcţiunea lor nocivă marchează importanţa pe care a acordat-o poporul demonologiei în varianta mitologică populară ortodoxă.

De regulă, demonul poartă numele bolii pe care o cauzează: Ciumă, Uderă, Brâncă, Bubă, Junghi etc. Se enumeră toate felurile de boală atunci când nu se cunoaşte numele duhului.

Cunoaşterea exactă a lui este o condiţie primară, căci numai astfel descântătorul îl poate domina şi îi porunceşte să plece: «Înapoi, groaza pământului... («de brâncă»); Fugi izolate,/ necurate,/ că am o sabie ruginoasă,/ Prin venin de şarpe trasă./ Când te-ncinge,/ Te cuprinde,/ Inima-n tine o strânge...» («de izolat»).

Personajele de pură fantezie — *Muma Pădurii, Ielele, fetele mirifice, surorile soarelui* sau *omul mare minunat,* care vin în ajutor pătimaşului — deopotrivă şi în basme, se comportă ca nişte oameni simpli, iar descântătorul le abordează în chip familiar, de la egal la egal. Aceeaşi atitudine se observă şi faţă de fostele zeităţi de odinioară, *soarele* şi *luna* — astre mitizate. Ocupându-se de această latură a poeziei de însănătoşire, Ov. Papadima afirmă că «Mitologia descântecelor e tot atât de realistă ca şi cea a grecilor antici, în care zeii se iubeau, se certau, se lăcomeau, se invidiau, se ajutau între ei, la fel ca muritorii. *Ceea ce e fantastic în descântece e numai presupusa geneză şi situarea într-un punct geografic fabulos, a acestei lumi mitice, precum şi unele puteri supraomeneşti ce li se atribuie»* (subl. n.)[26].

Locul unde este alungat agentul malefic, observă A. Gorovei, are la bază credinţa, întâlnită şi la sârbi, şi la popoarele nordice, că demonii sălăşluiau în locuri lipsite de prezenţa omului şi a vietăţilor ce-l înconjoară: pustiul, vârfurile munţilor, bălţile şi mlaştinile, marea.

Pustiul desăvârşit, terestru sau acvatic, un fel de «tărâmul celălalt», imaginat de descântătoare pentru a izola spiritele vrăjmaşe, este descris în formula finală prin aserţiuni negative pentru a denumi mai su-

gestiv formele tipice ale vieţii: «...unde iarba nu se calcă,/ unde izvorul nu se turbură,/ unde focu nu se face,/ unde pita nu se coace,/ paserea nu ciripea;». «Evocarea acestui pustiu, precizează L. Şăineanu, constituie unul din cele mai poetice momente ale descântecelor româneşti»[27].

Uneori acele «locuri depărtate» sau «necercetate» sunt precizate geografic: *Marea Neagră, Dunărea, munţii Canaleilor, munţii Sinaia, Ierusalim, Veneţia* etc.

Această trimitere a duhurilor necurate în pustiu, unde nu se pomeneşte «ţipenie de om», concordă perfect cu psihologia şi formulele exorcizării şi izgonirii dracului însuşi (cf. «ducă-se pe pustii»).

În finalul acestei expuneri, semnalăm că *există o asemănare între această specie literară şi mit la nivelul structurii epice.* Cunoscutul filosof al culturii şi istoric al religiilor, M. Eliade, a cărui modalitate modernă de interpretare a descântecelor am reţinut-o, explică *durabilitatea mare în timp a descântecelor* prin faptul că în acestea, ca în orice poveste epică de factură populară, pot fi uşor identificate, în «demonul» care produce boala (şi alungării căruia îi este destinată rostirea descântecului), un simbol al răului, care, în luptă cu forţele care i se opun, este întotdeauna învins[28].

Note

[1] N. Iorga, *Istoria românilor şi a românilor orientali,* Bucureşti, 1937.
[2] A. Gorovei, *Descântecele Românilor,* Bucureşti, 1931, p. 414.
[3] *Ibidem,* p. 413.
[4] *Ibidem,* p. 228.
[5] *Ibidem,* p. 345; CF şi p. 222, 227, 247, 260, 325.
[6] *Ibidem,* p. 310.
[7] *Ibidem,* p. 329.
[8] O. Bârlea, *Folclor românesc,* vol. II, Bucureşti, 1983, p. 37.
[9] A. Gorovei, p. 411.
[10] *Ibidem,* p. 324.
[11] Gh. Pavelescu, *Cercetări asupra magiei la românii din Munţii Apuseni,* Bucureşti, 1945, p. 45.
[12] Cf. A. Gorovei, *op. citată,* p. 111—118 şi L. Cireş, L. Berdan, *Descântece din Moldova,* Iaşi, 1983, p. 19.
[13] Gh. Pavelescu, *op. citată,* p. 111.
[14] T. Pamfile, *Boli şi leacuri la oameni, vite şi păsări după credinţele poporului român,* Bucureşti, 1911.
[15] Gh. Lauger, *Contribuţie la etnografia medicală a Olteniei,* Bucureşti, 1925, p. 17.
[16] N. Vatamanu, *Medicina veche românească,* Bucureşti, 1970, p. 130.
[17] Vezi: M. Eliade, *Folclorul ca instrument de cunoaştere,* Bucureşti, 1963.
[18] V. L. Bologa, *Etnoiatrieiatrosofie,* în *Din medicina Populară Românească,* Bucureşti, 1970.
[19] I. Rădulescu, *Paralelă între reminiscenţele magiei terapice şi terapia ştiinţifică,* în Extras din Cronica valahică, Târgovişte, 1973, p. 168—169.
[20] Cf. S. Fl. Marian, *Descântecele poporului român,* Suceava, 1896; *Vrăji, Farmece şi Desfaceri,* Bucureşti, 1893.
[21] A. Gorovei. *Ibidem,* p. 85.
[22] I. Datcu, *Introducere la Cartea lui A. Gorovei Literatura populară, vol. II,* Bucureşti, 1985, p. 121.
[23] In valorosul său studiu *Poezia riturilor de însănătoşire. Descântecele din cartea Literatura populară românească,* Bucureşti, 1968; Ov. Papadima observă: «Viaţa afectivă izbucnind în descântece, închide aproape toată gama de sentiment, de la elogiu, la amenințare, de la invitaţia ceremonioasă până la amăgire, de la iubire până la blestem».
[24] Ov. Bârlea, *op. citată,* p. 19.
[25] A. Gorovei, *op. citată,* p. 94—95.
[26] Ov. Papadima, *Ibidem,* p. 402—403.
[27] L. Şăineanu, *Studii folclorice,* cap. *Ielele* sau *Dînsele rele după credinţa poporului român,* Bucureşti, 1896, p. 63.
[28] M. Eliade, *Aspecte ale mitului,* Bucureşti, 1976, p. 24—29.

ANGELA BOLOGA

POVEŞTILE POPULARE CA INVARIANTĂ A SOCIOGENEZEI COPILĂRIEI

Dezvoltarea personalităţii copilului este în deplină concordanţă cu faptul în ce măsură şi în ce mod sunt cultivate calităţile lui înnăscute prin intermediul culturii (1—3). Din punctul de vedere al psihologiei orice cultură poate fi considerată drept un ansamblu de sisteme simbolice, în al cărui cadru limbajul, regulile matrimoniale, arta, ştiinţa, religia sunt de primă importanţă (4). Valorificând codul simbolic, cultura prin sistemul ei de relaţii sociale, formează psihicul şi comportarea fiecărui membru al societăţii. Cultura nu se opune individului, ea pătrunde organic în el, determinând modul de formare a lui ca personalitate.

Poveştile populare pot fi interpretate la fel ca sisteme simbolice ce acţionează, în primul rând, asupra subconştientului. Ele sunt «mecanismele de elaborare a incertitudinii» (5) în cultura omenirii, ca într-un sistem de autodezvoltare. Datorită introducerii confuziei, sistemul strict determinat al culturii obţine o rezervă necesară a variativităţii lăuntrice, devine mult mai senzitiv şi mai pregătit pentru schimbările în situaţiile de criză socială. Poveştile creează o lume absurdă, instabilă a «unui sistem încâlcit de semne», în care domină născocirea, imaginaţia, iar personajele săvârşesc fapte neprevăzute şi neaşteptate (7—11).

În ultimul timp termenul «poveste» se foloseşte tot mai des cu sens negativ, ironic, deşi lumea basmelor conţine marele început creator (12, 13). Poveştile populare «se află la un nivel mai înalt decât toate povestirile, scrise special pentru copii» (14). Basmul este o încercare strălucită a psihopedagogiei populare. Ceea ce maturul, uneori, se străduieşte fără succes să-i aducă la cunoştinţă copilului, «să-i bage în cap» sub formă de sentinţe morale, este însuşit de minune de către acesta într-o formă simplă de poveste (15).

Oricum s-ar schimba poetica, conţinutul subiectului sau formele de existenţă ale poveştii, funcţiile ei principale — de cunoaştere, de educare, estetică sau psihoterapeutică — se păstrează, ceea ce, în esenţă, determină soarta basmului în contemporaneitate (16).

Basmele includ valori etice, care sunt respectate şi apreciate la maximum în cultura civilizaţiei. Dacă acestea lipsesc din hrana spirituală a copilului, ne putem alege cu o personalitate lipsită de iniţiativă, susceptibilă şi deformată.

Pentru însuşirea modelului etic (de poveste) este necesar ca micuţul să nimerească în condiţii de efectuare practică a faptelor (17). Totodată, el trebuie să simtă importanţa situaţiilor din poveşti, altfel ele vor fi sesizate ca situaţii «străine», lipsite de conţinut. Povestea «trebuie să fie înţeleasă ca o realizare imaginară, iluzorie a dorinţelor nerealizate» (18). Atunci când ea are sens personal, copilul se emoţionează, acţionează împreună cu eroii din basm.

Rădăcinile genetice ale basmelor populare vin din adâncul antichităţii idolatrice, când poveştile nicidecum nu erau poveşti, ci sincere credinţe ale poporului. Subiectele principale ale basmelor, compoziţia şi imaginile lor au fost create pe baza miturilor perioadei primitive şi obiceiurilor gentilice (9, 19).

«Folcloriştii singuri au constatat că cele mai multe din motivele populare se întâlnesc, aproape neschimbate, la toate popoarele; ce povesteşte ţăranul nostru povesteşte ţăranul din alte părţi ori chiar sălbaticul din Africa şi din America. Basmele cu deosebire circulă din loc în loc, cu aceleaşi fapte, fantastice, cu aceiaşi eroi legendari — uneori

© Angela Bologa, 1997.

chiar cu aceleaşi imagini, expresii...», scrie Ovid Densusianu» (20).

Conţinutul simplu şi accesibil al poveştii, unele elemente ale conţinutului ce se repetă se întipăresc mai lesne în memoria copilului. Copiii de vârstă preşcolară, indiferent de naţionalitate, percep poveştile popoarelor lumii. Anume acest lucru poate fi folosit drept principiu efectiv de formare a varietăţii culturale, a toleranţei individuale şi culturale prin poveştile altor popoare. Pe de o parte, poveştile popoarelor lumii fac posibilă înfruntarea barierelor psihologice, lingvistice, istorico-culturale. Pe de altă parte, anume afinităţile poveştilor diferitelor popoare explică extraordinarul paradox — valoarea internaţională a fiecărei tradiţii de poveste (21).

Poveştile populare dispun de un colorit etnic specific, dar, totodată, ele au multe puncte de tangenţă. «Frumoasa Adormită», «Cenuşăreasa», «Motanul încălţat»... Aceste poveşti trăiesc în numeroasele variaţii culturale, fiind adaptate la condiţiile locale, la obiceiurile şi tradiţiile populare. În poveştile lumii româneşti basmul despre frumosul prinţ este spus în «Povestea Porcului». Basmul francez «Motanul Încălţat» îl atestăm în varianta poveştii «Peneş-Împăratul». Este uimitor faptul că aceste poveşti în decursul multor secole au fost păstrate şi transmise cu atâta perseverenţă şi insistenţă din generaţie în generaţie.

Dar după cum a relevat filosoful român C. Rădulescu-Motru: «Popoarele aşezate în aceleaşi condiţii geografice, sau care sunt pe aceeaşi treaptă de cultură, prezintă multe asemănări sufleteşti şi totuşi ele diferă din punctul de vedere al vocaţiilor» (22). Vocaţia se află pe planul operelor de cultură. Poveştile populare sunt o parte din fondul dat. Ele sunt «produsul funcţiilor sufleteşti, cu o anumită determinaţie».

Să luăm drept exemplu povestea «Motanul Încălţat» (23), prelucrată de Ch. Perrault, şi povestea «Peneş-Împăratul». Ideea şi personajele poveştilor sunt aceleaşi, doar sfârşitul diferă (24). În Povestea lui Perrault el lipseşte totalmente, este şters din motivul «comandei sociale» a curţii regale franceze, pe care o avea scriitorul. Ch. Perrault «a înnobilat» povestea, prefăcând-o într-o istorioară «cu morală la sfârşit».

«...Motanul după toate câte le făcuse se văzu ajuns atât de însemnat dregător la curte, încât nici şoareci nu mai dorea să vâneze, decât doar aşa, când îi venea lui chef câteodată...».

Sfârşitul în povestea noastră populară este altul:

«...Peneş-Împăratul, văzând motanul mort, a dat poruncă la slugi:

— Luaţi cotoiul cela de coadă şi trântiţi-l în ştioalna ceea, să nu stea aici.

Slugile l-au azvârlit pe Motan în mocirlă. Cu chiu cu vai, a ieşit el de acolo şi s-a dus la dos. Bietul motan nici nu bea, nici nu mânca, se usca din picioare de plâns şi inimă rea.

Mai apoi s-a dus la Peneş-Împăratul la palat şi i-a spus:

— Aceasta ţi-a fost comândarea? Ai spus că o să-ţi fie greu să te desparţi, că o să mă petreci cu cinste la locul de odihnă, iar tu ce-ai făcut?

Motanul a ieşit şi a dat foc la palat şi a ars din vârf pân-la talpă, iar cenuşa a suflat-o vântul, a spălat-o ploaia şi nici locul nu i s-a mai cunoscut...» (24).

Analogic se prezintă naraţiunea poveştii «Capra cu trei iezi». În secolul al XVII-lea mulţi cititori din Franţa nu doreau ca în povestea «Capra cu trei iezi» ieduţii divini să cadă pradă lupului. De aceea în folclorul francez se cunosc circa treizeci de variante ale basmului. Aproape în toate lupul îi mănâncă pe iezii cei mari, numai mezinul rămâne întreg şi nevătămat, iar lupul îşi sfârşeşte zilele în ceaunul cu clocoteală (25). Acelaşi sfârşit îl are şi varianta rusă a poveştii date «Lupul şi capra» (26), unde ieduţii ies din burta lupului. În varianta românească iezii mai mari nu ies înapoi «vii şi nevătămaţi» din burta lupului, care arde. Sfârşitul pare a fi derutant, dar persistă totuşi ade-

vărul. «Capra cu trei iezi» (27) poate fi considerată o poveste «funcțională», scopul urmărit fiind de a-i «apăra» pe micuți de pericol, de a-i «învăța» să deslușească primejdia. Astfel putem spune, că poveștile populare — așa cum sunt ele — își au sensul lor adânc. Lumea din ele își are legile sale, dar persistă, totuși, adevărul. Acest fapt n-ar trebui neglijat sau «corectat» nicicând.

Poveștile populare dau copiilor învățăminte despre bine și rău. Nicolae Iorga scria: «Noțiunea «de bine» nu este la poporul nostru o noțiune abstractă, închisă în marginile unui catehism moral, ci «bine» este o noțiune generală, care cuprinde într-însa tot ce este normă, tot ce este potrivire, echilibru, tot ce este frumusețe» (28).

Toate poveștile sunt povățuitoare, conținând adevărul sau indică calea spre el. Orice personaj din basm își are caracteristica sa — este sau bun, sau rău și nu manifestă sentimente contradictorii, adică nu îmbină în sine josnicie și măreție concomitent. În povești totul este concret și vizibil, personajele exprimându-și sentimentele prin faptele lor. Când eroului i-i frică, fuge, dacă i-i amar pe suflet — plânge. Pentru ca micuțul să se cunoască pe sine în eroii basmelor, natura lor trebuie să fie simplu de înțeles, sau să fie numai buni, sau absolut răi:

«...Căzând paloșul jos, i-a despicat pe frații cei mari drept în jumătate și a făcut din câte unul doi, aceeași față, aceeași ochi, nas, statură... dar unul alb și strălucitor, de ar fi făcut noaptea zi, iar altul negru-ponegru, cum îi funinginea și mai negru.

Aliman a răsucit atunci paloșul, i-a tăiat pe cei negri, i-a hăcuit și i-a împrăștiat, să nu se ție bucată de bucată.

Cei albi și strălucitori s-au bucurat, s-au repezit și l-au îmbrățișat pe Aliman» (*Povestea lui Aliman, feciorul lui Verbe Împărat*) (24).

Adeseori, maturii se străduiesc să-i ocrotească pe copii de toate urgiile din poveste. Evident, lumea de acolo e derutantă — se varsă râuri de sânge, există canibalismul și cruzimea inumană, însă fiece eveniment își are sensul său miraculos și de aceea este important ca micuțul să fie susținut de vârstnici în «călătoriile» sale în lumea basmului, unde binele biruie răul, fiind nimicit pentru totdeauna.

Basmele conțin un potențial puternic psihopedagogic și au o influență psihoterapeutică deosebită asupra copilului. Reputatul psiholog L. S. Vâgotski scria: «Ideile psihanalizei stau la baza formării și dezvoltării psihologiei artelor și ethopsihologiei» (29).

Posibilitățile de aplicare a metodei psihanalizei la stabilirea influenței poveștilor asupra subconștientului copilului sunt determinate de următorii factori. Pe de o parte, psihanaliza determină perioadele de criză din cadrul copilăriei, dezvăluie esența și sensul lor. Interpretarea alegorică și identificarea cu eroii poveștilor le ajută copiilor să găsească căile reale de ieșire din conflictele lăuntrice, care domină în perioada preșcolară: conflictele legate de complexul «inferiorității», de reprimare a individualității și sexualității în relațiile interfamiliale și în afara lor.

Pe de altă parte, psihanaliza dezvăluie nivelul de influență al comunicărilor emoționale dintre copil și matur. Aceasta este extrem de important, deoarece pe parcursul povestirii basmului se poate urmări și vedea expresia feței și reacțiile copilului, de asemenea, se poate fixa episodul care i-a plăcut cel mai mult.

Poveștile populare îi descoperă copilului nu numai ce este binele și răul, ci și îl învață a lupta contra răului, a-l învinge când el se manifestă nu doar în aparență, dar și se acumulează în sufletul lui. Un exemplu concret al unei astfel de înrâuriri este personajul din povestea «Capra cu trei iezi» — lupul. Este știut că la copil uneori prevalează sentimentul urii, ciudei. El are mari necazuri dacă nu poate să se stăpânească. În povestea «Capra cu trei iezi» (28), lupul reprezintă o agresiune necontrolată, pe care e imposibil a o stăpâni. Nu se știe încotro

te va duce acest «lup». Dar pentru tot răul săvârşit lupul este pedepsit. Copilul, ascultând povestea, înţelege că toate faptele urâte, dacă le va comite, nu vor rămâne nepedepsite. Povestea îl învaţă să-şi învingă slăbiciunile, cum să se comporte ca, până la urmă, «să rămână cu faţa curată».

Din punctul de vedere al psihanalizei prezintă interes tematica erotică din basmele populare. În poveşti nu este descris direct procesul de zămislire a copilului. Totul se reduce doar la constatarea naşterii lui, ce este precedată neapărat de găsirea sau înghiţirea de către viitoarea mamă a câtorva seminţe.

«...Baba a luat seminţele şi le-a mâncat. A trecut cât a trecut şi a născut baba din aceasta un băiat...» *(Grăunţaş de Aur şi Mândra Câmpului)* (24).

«...Fata s-a mai liniştit de spaimă, a ridicat stibla de busuioc după coardă şi când colo, a căzut o sămânţă jos, coaja s-a desfăcut şi din sămânţă a ieşit un băieţel frumos...» *(Busuioc Făt-Frumos şi Ileana Cosânzeana)* (24).

Poveştile populare dau un răspuns concret la întrebarea copilului: «Cum am apărut pe lume?». În ele se spune fără ocolişuri că a fost născut de femeia-mamă. Naşterea poartă un caracter miraculos: «Of, căluţul meu cel drag, Găitan, cal năzdrăvan, mi-a venit vremea să nasc, îi spune fata. Cârmâza pe loc a adormit şi, când s-a trezit, s-a trezit într-un palat mare şi frumos şi cum sta culcată în pat, ţinea în amândouă mâinile doi feţi-logofeţi...» *(Cârmâza)* (24).

Dar el capătă nu numai răspuns la întrebarea care îl frământă; fetiţa treptat devine conştientă de faptul că în viitor va deveni mamă. Dacă în poveste s-ar vorbi de durerea pe care o trage femeia la naştere, atunci acest lucru ar trezi teama în sufletul ei. Şi peste anumit timp, când «Cârmâza» se va pregăti să devină mamă, neliniştea şi frica vor creşte şi mai mult.

În basm de multe ori fata naşte «prin vis»: «...Făt-Frumos a întins mâna, ca prin somn şi când s-a atins de mijlocul ei, dang! a plesnit cercul şi ea îndată a născut pruncul fără a simţi câtuş de puţin durerile facerii» *(Povestea porcului)* (27). «Analgezia» naşterii, descrisă în poveşti, minimalizează repercusiunile frustre ale procesului asupra subconştientului copilului.

Analizând poveştile populare, constatăm că printre eroii principali sunt numai Floriţe adormite, dar nu şi Feţi-Frumoşi adormiţi, deoarece basmele cu Floriţe adormite sunt destinate în special, fetiţelor de 11—13 ani. În aceste poveşti este prezent simbolul sângelui (30), (mărul ce cade în groapa cu sânge, câteva picături de sânge ce cad pe pământ sau apar pe basmaua brodată de mama fetiţei etc.): «...Când a deschis fata uşa, de groază ce-a văzut, n-a avut când să vadă mărul cum a intrat în groapa cu sânge, cum a ieşit şi s-a ascuns. Mărul a venit în faţa Balaurului plin de sânge...» *(Laur Balaur şi cele trei fete de împărat)* (24). Simbolul dat are un sens bine determinat: pregătirea psihologică a fetiţei pentru schimbările fiziologice din organismul ei în perioada de pubertate (30).

Folcloriştii au o altă explicaţie a simbolului sângelui, afirmând că datorită petelor de sânge de pe batistă eroul principal află că fratele său de cruce e mort (17). Deci în poveştile în care personajul principal e de sex masculin acest simbol semnifică o informare. Dar psihologii îi atribuie simbolului nominalizat alte sensuri, punându-l în legătură cu educaţia sexuală a copiilor.

După ce eroina moare, ea nu este înmormântată, ci lăsată în aceeaşi odaie fermecată. Astfel se arată înstrăinarea fetei de lumea înconjurătoare, închistarea ei lăuntrică anume în perioada fiziologică dată. Este imposibil a o trezi acum. Aceasta o va face prinţul, care va sosi peste mulţi-mulţi ani;

«Feciorul împăratului alese cele mai frumoase douăsprezece case, ce se aflau în curtea împăratului, aşeză pe Floriţa Codrului în cea mai frumoasă dintre ele, porunci ca douăsprezece fete să grijească pe Floriţa zi şi noapte, să o aşeze într-un leagăn de aur şi s-o legene ca şi când ar fi vie» *(Floriţa din Codru)* (31).

Prinţul n-o înmormântează în pământ, aşa cum cere tradiţia de veacuri, ci o lasă în cea mai frumoasă casă din cele douăsprezece. Numărul «12» ne indică vârsta eroinei.

Vorbind de problemele educaţiei copiilor de care povestitorul popular este preocupat în poveşti, atragem atenţia încă asupra unui aspect: Conflictele lăuntrice ale copiilor, legate de educaţia sexuală, se manifestă în dorinţa şi exigenţa morală sau între două sentimente contrare. Maturii de multe ori la întrebările puse de copii referitor la unele fenomene din viaţă au, de obicei, două răspunsuri: «Ţi-e devreme să ştii aceast. — eşti doar încă mic»; «Nu trebuie să întrebi de aceste lucruri, pentru că eşti de acum mare».

De ;eori durata perioadei în care copilul pune aceste întrebări este foarte scurtă. Până la urmă se ajunge la situaţia când «astăzi e devreme, ia· mâine e târziu», adică ieri copilului nu i se permitea nici să se gândească la anumite lucruri, dar astăzi deja e târziu s-o facă. Situaţia dată provoacă o traumă sufletească serioasă.

Fenomenul maturizării sexuale masculine apare în poveştile populare, de exemplu, atunci când eroului i se cere timp de o noapte să facă «un palat şi un pod de aur» până la casa miresei (32): «...Spune-i feciorului tău să-mi facă până dimineaţă un pod de aur de la dânsul de acasă până la palat. Iar de nu va face, unde-i stă capul, o să-i stea picioarele, şi unde-i stau picioarele o să-i stea capul...» *(Piatra fermecată)* (24).

Folcloriştii tratează simbolul «construirii timp de o noapte a unui pod sau palat de cristal» «drept strat de gheaţă, ce apare peste noapte asupra apei» (33). După cum scrie V. Anikin, un astfel de «miracol» îl pot săvârşi doar forţele naturii (33).

De menţionat că expresia «astăzi e devreme — mâine e târziu» este caracteristică nu numai pentru perioada maturizării sexuale, dar şi pentru procesul maturizării în general. Atunci când copilul simte că a devenit matur, iar adulţii sunt indiferenţi faţă de interesele lui, nu-l înţeleg, apare starea dezolării complete.

Lumea basmelor este la fel de complicată ca şi lumea ce ne înconjoară (13). Povestea îşi are legităţile sale şi necesită o mare atenţie atât din partea etnologilor şi filologilor, cât şi a pedagogilor şi psihologilor.

A asculta basmul înseamnă a te transfera în lumea poveştii, a te supune legilor ei, a crede în plăsmuirea ei (13). Poveştile populare, fiind unice prin conţinutul lor emoţional-expresiv, ca purtătoare irepetabile ale comorilor general-umane, constituie adevărate izvoare de formare a caracterului şi mentalităţii copilului. Iată de ce ele întotdeauna au fost şi rămân un apanaj al lumii copilăriei, o viguroasă modalitate pedagogică şi psihologică de familiarizare a copiilor cu valorile culturii naţionale şi general-umane.

Referinţe bibliografice

1. M. Mead, *Educative Effects of Social Environment and Education.* The University of Chicago Press, Chicago, 1942, p. 48—61.
2. M. Mead, *The Concept of Culture and the psyhosomatic Approach, Psychiatry,* 1947, vol. 10, nr. 1, p. 57—76.
3. M. Mead, M. Wolfenstein, *Childhood in Contemporary Cultures.* Univ. of Chicago Press, 1955, 473 p.
4. К. Леви-Стросс, *Размышления над одной работой Вл. Проппа,* în *Зарубежные исследования по семиотике фольклора.* М., 1985, p. 54—60.
5. В. П. Алексеев, *Становление человечества,* М., 1984, 462 p.

6. В. Я. Пропп, *Исторические корни волшебной сказки*, ЛГУ, 1986, 364 p.
7. В. Я. Пропп, *Фольклор и действительность*, М., 1976, 326 p.
8. В. Я. Пропп, *Труды по знаковым системам*, Тарту, 1971, p. 63—92.
9. В. Я. Пропп, *Русская сказка*, Л., 1984, 333 p.
10. Ov. Bârlea, *Poetica folclorică*, Bucureşti, 1979, p. 76—78.
11. *Народные русские сказки А. Н. Афанасьева*, т. I, 1984, с. 377—426.
12. V. Vetişanu, *Deschideri filosofice în cultura tradiţională*, Bucureşti, 1989, 288 p.
13. Г. Силина, *В поисках сказки*, în *Литературная газета*, № 3, 1977.
14. *Умом и сердцем: Мысли о воспитании*. М., 1986, p. 386.
15. М. Баранова, *Сказка — ложь, да в ней намек...* în *Дошкольное воспитание*, 1985, № 12, p. 75—76.
16. Е. Дмитриева, *Чтение волшебных сказок (старший дошкольный возраст)* în *Дошкольное воспитание*, 1981, № 6, p. 21—26.
17. Л. И. Божович, Т. Е. Конникова, *О нравственном развитии и воспитании детей*, în *Вопросы психологии*, 1975, № 2, с. 80—90.
18. Л. С. Выготский, *Игра и ее роль в психическом развитии ребенка*, în *Вопросы психологии*, 1966, № 6, p. 62—77.
19. *Basmele Românilor, Poveştile lui Făt-Frumos* (I), (Studiu introductiv de Ov. Bârlea), Bucureşti, 1991, p. V—XLV.
20. O. Densuseanu, *Folclorul cum trebuie înţeles*, în *Dreptul la memorie în lectura lui Iordan Chimet*, Cluj, 1992. vol. III, p. 336—353.
21. К. Чистов, *Японская сказка и русские читатели*, în *Советская этнография*, М.: 1971, № 6, p. 155—163.
22. C. Rădulescu-Motru, *Vocaţia românilor*, în *Dreptul la memorie în lectura lui Iordan Chimet*, Cluj, 1992, VIII, p. 188—199.
23. S. Secară-Cemortan, *Literatura în grădiniţa de copii*, Chişinău, 1994.
24. *Poveşti populare moldoveneşti* (culese şi prelucrate de Gr. Botezatu), Chişinău, 1981, 400 p.
25. Ион Креангэ, *Избранное*. Кишинэу, 1977, 238 п.
26. *Народные русские сказки* (из сб. А. Н. Афанасьева), 1990, 270 p.
27. Ion Creangă, Scrieri, Chişinău, 1965, 51 p.
28. N. Iorga, *Noţiunea de «bine» la poporul nostru*, în *Dreptul la memorie în lectura lui Iordan Chimet*, Cluj, 1992, vol. I, p. 34—37.
29. Л. С. Выготский, *Исторический смысл психологического кризиса*, М., 1985, I, p. 292—436.
30. М. Максимов, *Не только любовь*. М., 1992, 188 p.
31. Ioan Slavici, *Zâna Zorilor* (poveştile lumii ardeleneşti), Chişinău, 1993, 221 p.
32. Я. В. Ипатов, *Точка абсурда*, Voronej, 1994, 112 p.
33. В. Аникин, *Русская народная сказка*, М., 1984, 176 p.

TUDOR COLAC

GRUPURILE DE FAMILIE: SPRE RĂDĂCINILE ISTORICE ALE CULTURII POPULARE

Este cunoscut faptul că în reliefarea identităţii unui popor un merit aparte îi revine familiei — unitatea socială de bază, care asigură existenţa şi dezvoltarea continuă a societăţii.

O relectură a contribuţiilor unor savanţi români de prestigiu, precum Dimitrie Gusti, Nicolae Iorga, Traian Herseni, Henri H. Stahl, Xenia Costa-Foru, Traian Brăileanu, Dumitru Drăghicescu, Nicolae Constantinescu, Maria Voinea etc. ne relevă, din perspectivă culturală, familia drept mediul sociouman, în care se creează personalitatea culturală a fiecărei fiinţe nou-născute, ţinând seama de reperele trecutului, de condiţiile prezentului şi aspiraţiile viitoare. Este o entitate dinamică, în continuă prefacere, corespunzător schimbărilor desfăşurate în societate. Este cutia de rezonanţă în care se resimt toate armoniile şi dezacordurile societăţii ca organism viu. La nivelul familiei se articulează generaţiile, se asigură condiţiile transmiterii obiceiurilor, tradiţiilor, tezaurul cultural de-a lungul secolelor de la înaintaşi — expresie a perenităţii culturale, a unităţii dintre continuitate şi discontinuitate; în familie se creează noi modele culturale — consecinţă a condiţiilor socioculturale în schimbare. In familie, în primul rând, se reflectă, la scară

© Tudor Colac, 1997.

mică, mutaţiile profunde din viaţa socială şi culturală a societăţii.

Fără echivoc, cu preponderenţă în localităţile rurale, familia se manifestă drept purtătoare şi păstrătoare tradiţională a culturii etnice.

O definiţie etnologică a familiei trebuie să ţină seama de toate laturile acesteia, atât de cele naturale, cât şi de cele sociale, de corelaţia dintre elementele ce ţin de baza economică şi suprastructura societăţii, de funcţiile legate de ansamblul acestor laturi, într-un cuvânt, de caracterul structural al civilizaţiei şi culturii poporului din care face parte[1].

Or, străduinţa de a determina chipul «etern» românesc, de a înţelege lumea, faţa noastră spirituală, se înscrie în preocupările de tipologie a culturii. O asemenea cercetare este maximum de angajantă, căci prin gândurile conturate ne aflăm în centrul împărăţiei româneşti adevărate: împărăţia valorilor româneşti. «Căutăm — precizează Mircea Vulcănescu în «Dimensiunea românească a existenţei» — axa de orientare a spiritului românesc, în existenţa şi raţiunea prin care ne justificăm dreptul de a fi români în faţa spiritului pur»[2].

Încercând în cele ce urmează un studiu al trăsăturilor tipice şi al relaţiilor reciproce dintre diversele tipuri ale unor fenomene caracteristice pentru familiile din Basarabia, cu o pronunţată creativitate artistică, vom constata, în primul rând, capacitatea ieşită din comun a liderilor acestora de a genera noul pe fundalul vechilor tradiţii seculare şi milenare, de a releva aspecte deosebite, mai puţin cunoscute ale realităţii, de a elabora căi şi soluţii originale de rezolvare a problemelor şi de a se exprima în forme personale, inedite. Una dintre caracteristicile de bază ale creativităţii în acest context este originalitatea în organizarea inedită, în exprimarea lor, în construirea de noi rezultate şi produse, care se manifestă atât în plan individual, cât şi la nivelul grupului[3].

Dincolo de realitatea faptului psihic uman, prezintă un interes aparte în contextul familiilor cu aptitudini artistice raportul social, colaborarea interpersonală, deoarece orice creaţie se bazează pe ceva preexistent individului şi se realizează printr-o serie de elemente şi date cu care vine în contact, pe calea transmiterii sociale, a instruirii şi educaţiei, ori pe cea a confruntării cu o problemă izvorâtă din practica socială a colectivităţii date. În acest fel, orice individ uman, înzestrat nativ cu disponibilităţi creatoare, devine realmente creator numai datorită condiţiilor sociale, culturale şi de educaţie existente în societate. Vom mai remarca în acest sens că rezolvările creatoare ale grupului sunt net superioare soluţiilor noi aduse de fiecare individ în parte. Sunt relevante pentru susţinerea acestei teze studiile efectuate de unii cercetători străini (R. W. Husbond, M. Deutsh, R. L. Thorndike) şi români (Al. Roşca, V. Paveleu, M. Bejan, P. Constantinescu) ş.a.

Dintre aspectele tipologice luate în dezbatere de autor într-o lucrare fundamentală, în acest studiu ne vom opri doar asupra unora, pe cât ne oferă posibilitate spaţiul rezervat.

Tradiţia povestitului în mediul familial este dintre cele mai vechi. În cadrul festivalului republican «Povestea vorbei», care a întrunit la ultima sa ediţie un număr impresionant de povestitori populari, primatul le-a aparţinut unor exponenţi proveniţi din familiile în care povestitul constituie o pasiune, dar şi o artă cu însemnele ei tipice. Ne vom referi la familiile de povestitori Roşca din Colibaşi — Vulcăneşti, Ţurcanu din Mihuleni — Şoldăneşti, Şevcenko din Ciobanovca — Anenii Noi, Mateiciuc din Cazangic — Leova, Boţan din Chiperceni — Orhei, Mutelică din Bolotina — Glodeni, Bătrâncea din Mărcăuţi — Dubăsari, Ciobanu din Târnova — Donduşeni, Staver din Scoreni — Străşeni, Rusu din Molochişul Mare — Râbniţa, Bounegru din Boşcana — Criuleni.

Cei cca 300 de povestitori anchetaţi au venit să confirme că poveşti-

tul îşi trăieşte şi astăzi pretutindeni «tinereţea fără bătrâneţe». Povestiri mitologice, legende, basme sau poveşti fantastice, poveşti nuvelistice, parabole, snoave, anecdote, tradiţii, pătărănii, amintiri şi diferite alte povestiri orale ar constitui un început doar de tipologizare a unei arii vaste de manifestare a acestor povestitori.

In majoritatea cazurilor, povestitorii de astăzi respectă tradiţionalele formule clasice incipiente «a fost odată...», formule mediane şi finale, întrebările adresate auditoriului, şi, desigur, acea obişnuinţă de a adăuga textului ceva ce ţine de personalitatea lor, de modul de a gândi şi felul lor de a considera lumea şi viaţa.

Festivalul «Povestea vorbei» a impulsionat Radioul şi Televiziunea republicană să invite, cu titlu de experiment, unii povestaşi-ţărani la «Povestea de seară pentru micuţi». Astfel, dintr-o firească formă a vieţii locale, de familie, basmul va deveni treptat o formă de artă, căpătând o utilizare mult mai largă. Remarcând fenomenul similar, Ovidiu Papadima conchide că «dintr-o povestire orală în faţa unui cerc restrâns de ascultători, ajunge a fi text literar, citit de mii şi mii de oameni, pe care îi interesează, în primul rând, valoarea lui artistică şi umană. Este însă o simplă deplasare de accente ale atenţiei, basmul citit nefiind, în esenţialul său, altul decât basmul ascultat»[4].

De reţinut, că marile simboluri ale basmului, lecţia de optimism şi energie, credinţa tonifiantă în durabilitatea atributelor morale ale omului: îndrăzneala şi loialitatea în luptă, bunătatea faţă de cei ce suferă şi asprimea neînduplecată faţă de cei ce uzurpesc şi înşală, omenia şi spiritul de dreptate, iubirea de frumos şi statornicia în dragoste — şi, mai ales,— convingerea că toate acestea vor fi răsplătite până la urmă, oricât de grele ar fi încercările prin care trec eroii — fac ca basmul să-şi afle numeroşi iubitori şi astăzi, nu numai printre copii,— afirmă în continuare cunoscutul folclorist. La care vom adăuga: aceste precepte constituie şi un veritabil cod de legi morale în procesul de educaţie în familie.

Categorii istorice cu funcţie socială, conţinut şi moduri de realizare artistică proprii, genurile folclorului îşi schimbă fără contenire înfăţişarea, în timp şi spaţiu, pe potriva evoluţiei concepţiei despre lume a oamenilor.

Scriitorul şi savantul Ion Vatamanu sublinia că «argumentele familiei sunt tradiţiile ei. Familia cu tradiţii are ce moşteni, are încotro să se înnoiască şi să se prelungească. La izvoarele ei, departe înapoi, se află un om de început. Mai târziu, în vreme se găseşte un altul care a moştenit, mai încoace spre vremile noastre — un al treilea care continuă tradiţia, iar dincolo de noi — copiii şi nepoţii familiei, aşteptaţi şi ei ca moştenitori. In diferite familii traiul social a dictat tradiţii diferite. Pe diferite artere s-au slobozit rădăcinile pasiunilor şi profesiilor din solul familial. Familii de ciobani, de fierari, de morari etc., familii de dansatori, muzicanţi, cântăreţi ş.a.m.d. In unele familii tradiţiile abia încep, adică şi astăzi se produc începuturi... In altele — continuă... Se înnoiesc... Nu e nevoie aici să enumerăm de câte instrumente muzicale a avut nevoie poporul în istoria vechimii sale, ca să-şi poată exprima, mai adevărat şi mai aproape de fiinţa şi păsul lui, esenţa şi nuanţele sufletului. De ceea ce a avut nevoie a păstrat şi păstrează...[5].

Un număr impunător de formaţii familiale din Basarabia cultivă cu fervoare *folclorul muzical,* valorificându-l multiplu şi înapoindu-l poporului prin spectacole, concerte, emisiuni radiofonice şi televizate, înregistrări pe discuri.

Valorile autentice ale muzicii şi poeziei populare sunt propagate de formaţiile familiilor Negură din Nisporeni, Botgros din Badicu Moldovenesc — Cahul, Gasan din Hănăşenii Noi — Leova, Oprea din Găleşti — Străşeni, Ungureanu din Slobozia Nouă — Donduşeni, Chetrari din Mereni — Anenii Noi, Mereuţă din Lencăuţi — Ocniţa, Ignatiuc din Cigâr-

leni—Căinari, Popescu din Tartaul—Cantemir, Popuşoi din Ciucur Minjir—Cimişlia, Acriş din Pelinei—Cahul, Crăciun din Slobozia Mare — Vulcăneşti, Iaţco din Pănăşeşti — Străşeni, Ababii din Ghindeşti — Floreşti, Dabija din Morozeni — Orhei şi altele. Ei cultivă un repertoriu folcloric judicios ales, într-o interpretare de înaltă ţinută artistică, şi reprezintă o mare diversitate de componenţă, pornind de la nişte resurse disponibile, dar şi de la intenţia de a se înscrie în anumite tradiţii.

Grupurile de familie apar în ipostaze *vocal-instrumentale* (Gasan din Hănăşenii Noi — Leova, Ungureanu din Slobozia Nouă — Donduşeni, Casap—Anenii Noi, Iaţco din Pănăşeşti—Străşeni, Bâtcă din Bucovăţ—Străşeni, Crişanu din Gura Galbenei—Cimişlia ş.a.); *vocal-coregrafice* (Oprea din Găleşti—Străşeni, Mereuţă din Lencăuţi—Ocniţa, Popescu din Tartaul—Cantemir, Frunză din Trifeşti—Rezina, Zadnipru-Martâniuc din Sauca—Ocniţa, Palamarciuc din Unguri—Ocniţa, Duca din Cimişlia); *tarafuri săteşti tradiţionale* (Acriş din Pelinei—Cahul, Chetrari din Mereni—Anenii Noi, Popuşoi din Ciucur Minjir—Cimişlia, Ababii din Ghindeşti—Floreşti, Iurcu din Ţarigrad—Drochia, Codreanu-Bolboceanu din Bilicenii Vechi—Sângerei, Tihon din Orhei, Hamureac din Zăicani—Râşcani); *tarafuri de lăutari* (Botgros din Bădicu Moldovenesc—Cahul), Fărâmă din Mereni—Anenii Noi, Munteanu din Izbişte—Criuleni, Stângă din Zârneşti—Cahul, Boţ din Pârliţa—Ungheni, Feraru din Minjir—Hânceşti); *grupuri vocale omogene* (Osoianu din Horeşti—Făleşti, Cantemir din Isacova—Orhei, Bobul din Bobuleşti—Floreşti, Vâşcu-Bolboceanu din Colicăuţi—Briceni, Rebeja din Siret—Străşeni, Şorici din Căbăieşti—Călăraşi, Popa din Ciulucani—Teleneşti); *grupuri instrumentale omogene* din buciume, fluiere, ocarine, cobze, cavale şi alte instrumente (Pătărău din Sofia—Drochia, Ababii din Butor—Grigoriopol, Vasilencu din Cârpeşti—Cantemir, Buiecico din Oniţcani—Criuleni — acest tip de formaţii este în genere răspândit în întreg arealul moldovenesc. Bunăoară, cercetătorii Ion H. Ciubotaru şi Silvia Ionescu în monografia folclorică a satului Vânători—Iaşi, consemnează: «Putem spune fără să greşim, că în comună există familii de fluieraşi şi familii de fluiere. Pentru că nu puţini sunt aceia care deţin o remarcabilă tehnică de interpretare. Preferinţele lor se îndreaptă, în egală măsură, atât spre fluieraşele mici, cu tonuri penetrante şi posibilităţi de virtuozitate, cât şi spre fluierele mari (cavale), din care se rostogolesc, duioase, doinele bătrâneşti»[6]; *fanfare săteşti* (Gronic din Grinăuţi Moldova—Ocniţa, Ignatiuc din Cigârleni—Căinari, Scripcari din Ohrincea—Criuleni, Bobeică din Mileştii Mici—Ialoveni, Cazacu din Rădoaia—Sângerei, Bucătaru din Nisporeni, Gălăţanu din Volintiri—Ştefan Vodă, Târsână din Ineşti—Teleneşti, Duminică din Sculeni—Ungheni, Guma din Găuzeni—Şoldăneşti, Haruţă din Ciucur Minjir—Cimişlia); de obiceiuri (Stăvilă din Ţareuca—Rezina, Şalin din Cucuruzeni—Orhei, Rotaru din Zăicani—Râşcani, Călugărescu din Şolcani—Soroca, Botezatu din Câmpu Drept—Leova, Fisticanu şi Ilică din or. Călăraşi) şi altele.

Desigur, sunt încă foarte multe de făcut pentru o substanţială îmbunătăţire a felului în care folclorul muzical e valorificat de grupurile familiale. Specialiştii constată şi la momentul actual că «posibilităţile sale orchestra de muzică populară le va susţine şi confirma mai eficient prin valorificarea materialului autentic; transpunerea organică a materiei folclorice este acel avantaj al orchestrei populare ce nu trebuie neglijat în procesul ei de evoluţie...»[7].

Se remarcă frecvent o lipsă de preocupare pentru cunoaşterea şi valorificarea potenţelor folclorice locale. Este adoptată de altfel ca şi în formaţiile profesioniste, o poziţie neştiinţifică faţă de folclor, necritică şi neselectivă, considerându-se autentică orice creaţie care circulă pe cale orală alături de creaţiile propriu-zise populare şi locale, orice pie-

să care vieţuieşte în partea locului. Pe când se ştie, că interpretul popular trebuie să vină în mod nemijlocit în contact cu folclorul, să-l trăiască acolo unde el se naşte şi trăieşte.

Se bătătoreşte calea facilă a însuşirii repertoriului de la radio, televiziune sau de pe discuri. Unii soliști din formaţiile de familie învaţă repertoriile unor interpreţi renumiţi, căutând nu arareori să le imite până şi felul de a le cânta. Orchestrele împrumută piese lăutăreşti concertante, nu întotdeauna de calitate. Se fabrică ad-hoc piese pseudofolclorice. În goană după melodii vesele, soliştii vocali iau melodii instrumentale de joc şi le lipesc versuri, fie plăsmuite de ei înşişi, fie făcute de un textier oarecare. Prozaice, de prost gust, ori în general vulgare, asemenea «făcături» nu au nimic comun cu creaţia populară autentică. Deserviciul făcut creaţiei populare este, în aceeaşi măsură, un deserviciu formaţiei de familie, tulburând atât repertoriul, cât şi stilul interpretării, bunul gust al interpreţilor mai tineri.

Analiza prin prisma etnofolclorică şi sociologică a fenomenelor artistice proprii grupurilor de familie din Basarabia confirmă că astăzi cultura populară este din ce în ce mai mult un domeniu de cercetare interdisciplinară. Punctele de plecare, ungliurile de vedere şi, mai ales, perspectivele constituie noi semne de recunoaştere, dar şi linii de pornire în cazul staticelor şi, uneori, complicatelor sisteme de clasificare. În ce mod trebuie să fie administrat spiritualităţii contemporane acest vast rezervor de apă vie al culturii populare care este familia?

Etnologic vorbind, familia, gospodăria, casa sunt acel adăpost, care se înscrie, de bună seamă, domeniului culturii populare spirituale şi materiale, pe de altă parte, casa, fiind de multe ori şi operă de artă (arhitectură, sculptură şi toate celelalte atribute de interior şi exterior), participă şi la conferirea culturii spirituale a grupului social respectiv, adică a familiei în primul rând.

Identitatea necesităţilor generale spirituale se particularizează adecvat diverselor medii folclorice, care şi caracterizează sensurile activităţii creatorului de obiecte de artă populară, adică ale meşteşugurilor artistice populare.

Ne vom opri, succint, la unele aspecte tipologice ale creativităţii în familiile de meşteri populari, insistând doar asupra celor mai răspândite.

Ceramica tradiţională îşi găseşte în mediul familial din Basarabia o perpetuare a unor caracteristici ale ceramicii arhaice de tip dacic, ale ceramicii romane, bizantine etc. Prin dăinuirea ei multimilenară ceramica populară moldovenească constituie o dovadă indiscutabilă a unităţii şi continuităţii poporului român în spaţiul carpato-pontic danubian.

Familiile de gospodari din sudul Basarabiei, cu referinţă la localităţile Bădicu Moldovenesc, Manta, Găvănoasa, Vadul lui Isac, Văleni ş.a. de pe Valea Prutului confirmă ipoteza mai veche, conform căreia începuturile ceramicii sunt legate de meşteşugul împletitorilor. Şi astăzi în localităţile nominalizate putem întâlni coşuri împletite de dimensiuni mari de secţiuni circulare sau elipsoidale, pereţii fiind unşi cu lut muiat şi apoi întăriţi prin ardere. În ele se păstrează, de regulă, grânele, iar în anumite cazuri şi vinul. Materialele expediţiei întreprinse de semnatarul studiului în cauză în decembrie 1977 în localităţile Bădicu Moldovenesc (familia Botgros), Manta (familia Neagu), Vadul lui Isac (familia Brânză) ş.a. sunt mărturii ce completează numeroasele descoperiri arheologice în acest sens.

Analizând mai multe piese de olărit expuse cu diverse prilejuri de familiile de ceramişti Zingaliuc (Cineşeuţi—Rezina), Cucerenco şi Mereuţă (Ţigăneşti—Străşeni), Goncear (Hogineşti—Călăraşi), Triboi (Ciorăşti—Nisporeni), Arseni (Iurceni—Nisporeni) ş.a., se poate afirma că autorii lor au ţinut seama, în primul rând, de sincretismul propriu

artei populare, de perfecta corelare care trebuie să existe între forma, cromatica, ornamentica obiectului şi funcţia lui — unul dintre principiile fundamentale ale culturii noastre populare. Nu este deci deloc întâmplător că actul novator propriu-zis — creativitatea — capătă, în meşteşugul artistic al ceramicii, modalităţi variate de expresie şi afirmare, fie în tehnici, fie în forma pieselor, fie în elementele decorative sau în compoziţia ornamentală, fie în cromatică. Lucru cert, pentru ca bunul de cultură populară creat să poată fi situat în cadrul valorilor actuale, trebuie să poarte amprenta actului creator.

Vom constata, în urma evaluării colecţiilor din familiile meşterilor nominalizaţi mai sus şi ale altora, la care ne vom referi pe parcurs, că olăria actuală sătească îşi are sorgintea în trei tipuri tradiţionale de ceramică: neagră — dacică, roşie — romană şi grafitată — bizantină. Aceste recunoscute şi răspândite maniere de tratare a argilei au creat repertorii specifice, diferenţiate în mare măsură din punctul de vedere al formelor şi ornamentelor.

Preferinţa pentru ceramica neagră se pare că este acceptată unanim în Moldova. Acest tip de ceramică, bine conturat în Ciorăşti—Nisporeni (familia de olari Triboi), Hogineşti—Călăraşi (familia Goncear, în traducere din slavă — Olaru) şi altele vine să continue masiva grupare de centre de olărit din partea dreaptă a Prutului: Poiana—Deleni, Marginea, Lespezi, Cucuteni, Cotnari, Darabani, Şipote etc.

Formele şi categoriile de vase confecţionate de familiile de meşteri olari Triboi şi Goncear în renumitele centre de ceramică neagră, Ciorăşti şi Hogineşti sunt de o mare varietate, răspunzând aproape tuturor cerinţelor unei gospodării ţărăneşti, fapt ce probează locul important al acestui tip de ceramică în cultura materială a poporului.

Vom atesta o foarte bogată gamă tipologică a vaselor produse de către familiile de olari de aici: ulcele pentru băut apă; oale rotunde de fiert, oale pentru fiert sarmale; oale cu toartă pentru dus mâncare la câmp; ulcioare pentru păstrat laptele acru; căniţe pentru apă; străchini pentru mâncat; ulcioare cu gâtul strâmt, lighene de spălat, străchinoaie etc.

Culoarea neagră este realizată prin o a doua ardere, reductoare (după prima ardere, oxidantă), când porii dilataţi ai oalelor, din cauza căldurii, permit depunerea carbonului. În funcţie de etanşietatea cuptorului, se obţin diferite nuanţe, de la cenuşiu,-deschis până la negru intens. De un negru intens vasele din Ciorăşti se disting prin formele lor elegante, prin echilibrul proporţiilor, prin varietatea ornamentelor, ceea ce a permis familiei de olari Triboi de aici să se impună la numeroase târguri şi expoziţii (Iurceni, Horezu, Cucuteni, Rădăuţi). În cadrul târgului «Cucuteni—5000» la Iaşi, ediţia 1993, i-au fost scoase în relief şi unele elemente improprii, mai ales ulciorul cu clanţ de curcan, fapt care nu diminuează însă valoarea de ansamblu, decernându-i-se premiul I.

Un fenomen arhaic îl prezintă decorarea cu var a vaselor de ceramică neagră (familia Chirilov din Ustia—Dubăsari, Sosnovţev din Chişinău, Arseni din Iurceni—Nisporeni). Întâlnim aici similitudini cu ceramica din Poiana Deleni—Iaşi, Leiceşti şi Coşeşti din Argeş.

Motivele executate cu paiul amintesc foarte mult de cele prezente pe ouăle de paşti: calea nesfârşită, păstaia, floarea Paştelui, brăduţi etc. Chiar şi maniera de realizare a desenului este aproape identică cu cea practicată la încondeierea ouălor (cum ar fi umplerea desenului cu numeroase puncte albe). Probabil, din această cauză olarii numesc acest tip de ceramică oale închistrite.

În acest context de menţionat colaborarea familiei de olari Triboi din Ciorăşti—Nisporeni cu familia de meşteri Crăciun din Ireşti—Vrancea, cunoscută prin ceramica roşie, smălţuită, decorată cu cornul, piepteneleă sau pensula. Şi în aceste cazuri vom întâlni similitudini vădite:

desenul este liber, aproape naiv, cu şiruri de puncte inegale, linii frânte, ondulate, pupeze, scărițe, greble, spirale, motive solare, brăduți, o gamă largă de flori de câmp. Vom remarca aici că de la olăria nesmălțuită, neagră sau roşie, s-a trecut la ceramica smălțuită, ornamentată: ulcele, gavanoase, străchini, strecurători, vase de frământat aluatul etc., produse în trecut în Mihăileni—Râşcani.

Arta modelării lutului oferă familiei un teren extrem de fertil pentru a conjuga şi armoniza frumosul cu utilul. Metamorfoza argilei capătă astfel şi alte destinații, alături de cele utilitare, fiind modelată în statuiete ce înfățişează chipuri de animale, de păsări şi chiar de oameni.

Dacă figurinele străvechi au avut la origine îndeosebi sensuri rituale ori ceremoniale, de-a lungul veacurilor ele au devenit şi obiecte de împodobire a interioarelor sau jucării pentru cei mici.

Figurinele tradiționale au ca subiecte dominante, la majoritatea popoarelor lumii, omul, animalele şi păsările. Dintre animale, mai bine reprezentat este calul, în diferite ipostaze, toate foarte îndrăgite de copii. Întâlnim, de asemenea, imaginea căprioarei, a berbecului, a câinelui, a leului şi ursului, a altor personaje din basme. Mai frecvente sunt însă jucăriile de ceramică ce reprezintă păsări. De cele mai multe ori jucăriile au înfățişări de cuci, cocoşi, dar şi de porumbei, pupeze etc. (familia Zingaliuc din Cineşeuți—Rezina, Sosnovțev—Chişinău, Iorga — Chişinău ş.a.).

Este remarcabilă adaptarea celor mai multe dintre figurile-jucării ca fluiere sau fluierători. Acestea ne conduc la o altă categorie de jucării, cele muzicale. Din dorința copiilor de a imita trilurile ciocârliei, cântecul cucului sau al pitpalacului, jucăriile muzicale cunosc diferite forme, imaginate şi perfecționate mereu de meşterii olari de-a lungul anilor. Mai mult, aceste jucării muzicale au căpătat nu numai forme, ci şi un colorit adecvat, devenind astfel un adevărat punct de atracție pentru copii.

Alături de jucăriile muzicale au apărut adesea adevărate *instrumente muzicale,* cum sunt unele variante de fluier şi ocarină (cazul familiei Iorga, apreciat de Academia de Arte din Sibiu).

Născut din necesitatea păstrării şi preparării hranei, precum şi din aceea a satisfacerii practicilor magice sau culturale de către populația stabilă de agricultori de pe aceste meleaguri, meşteşugul multimilenar al olăritului continuă să supraviețuiască prin contribuția familiilor de olari, în pofida marilor schimbări produse în viața satului.

Geometria simplă şi pură a formelor şi a motivelor, subtila punere în relație a acestora, uimitoarea capacitate de a defini spontan, prin intermediul liniei esențializate ființe şi lucruri, un simț deosebit pentru animarea suprafețelor cu ajutorul ritmurilor, vitalitatea cromatică, în sfârşit, expresivitatea plastică a ansamblului constituie suficiente argumente estetice față de care sensibilitatea omului modern nu poate rămâne indiferentă.

Atunci când se încearcă a i se stabili valoarea, se impune însă referirea obligatorie la autenticitate, ca fiind integrată tradiției, şi apoi la stil.

Urmărind diversitatea tipologică în creativitatea familiilor de meşteri olari, se constată unele legități scrise şi nescrise, pe care le intuiesc acești creatori de frumos. Se ştie, de pildă, că în ceramica populară, silueta, proporțiile şi capacitatea vaselor nu sunt stabilite în mod arbitrar sau lăsate la libera interpretare a olarului, ci în raport cu funcția lor. Cu toate că această dependență specifică — formă, funcție, formă-tradiție — limitează posibilitățile de înnoire a limbajului, achizițiile n-au încetat să apară, nici în acest domeniu, cu obiecția că ele au fost integrate acestuia numai după ce au suferit selecția neiertătoare a tim-

pului şi numai după ce au fost acceptate de comunitatea cărei îi sunt destinate.

Însemn al valorii, consecvenţa stilistică e sesizată aici prin respectarea tradiţiei locale, de unde şi acea inconfundabilă notă specifică pe care o aduce fiecare centru de olărie, şi, implicit, cunoscutele familii de olari sau reprezentanţi aparte cu marca lor de identitate.

Printre cele mai bogate şi mai variate creaţii artistice populare existente şi astăzi în gospodăria ţărănească sunt ţesăturile. Familiile de ţesători din Basarabia, prin multitudinea de ornamente ce reiese din numeroase tehnici şi materiale, au contribuit la diversificarea pe genuri a acestor creaţii.

Familiile de creatori Ghilan-Livădaru din Volcineţ—Călăraşi, Dosca din Lozova—Străşeni, Ştefârţă din Bobuleşti—Floreşti, Gangurean din Chişinău, Ţigănaş din Negrea—Hânceşti, Moroz din Grozeşti—Nisporeni, Ciubotaru, Bordeanu şi Burbulea din Baraboi—Donduşeni de-a lungul anilor au realizat ţesături, care, din punctul de vedere al importanţei, întrebuinţării şi funcţionalităţii, fiind supuse tipologizării, se împart cel puţin în trei categorii: 1) de uz practic, gospodăresc; 2) de interior, decorative; 3) integrate obiceiurilor sau de ceremonial.

Putem afirma fără echivoc că în Basarabia nu există casă din care să lipsească cele mai simple ţesături, aproape fără ornamente, făcute din cânepă, in şi lână: ţoluri, cergi, lăicere, macaturi, ştergare, feţe de masă, feţe de pernă, prostiri etc. Locul binemeritat în munca la câmp îl au sacii, traistele, ţuhalii, desagii, ţolul de cânepă pentru arie, iar în mediul păstoresc — strecători de brânză.

La Baraboi—Donduşeni (familia Burbulea), la Bobuleşti—Floreşti (familia Ştefârţă) sunt răspândite ţoluri din lână în patru iţe cu dungi urzite şi ţesute în alb şi negru, cu decor în cadriluri. Este folosit la acoperit patul, pe laiţă şi pe lângă perete.

Pe peretele din camera de locuit se pune *lăicerul de cânepă,* cu dungi late, denumite poduri sau scaune, cu urzeala din fuior de cânepă şi bătătura din «buci».

În zona din cursul inferior al Prutului (familia Croitoru din Leova, Arcea din Pelinei—Cahul ş.a.) se întâlneşte *lăicerul cu cordele* aşternut pe jos în camera de locuit şi în casa mare. Urzeala lor este din fuiorul de cânepă, iar bătătura — cordele obţinute prin tăierea în fâşii a unor haine vechi, multicolore.

Pentru acoperit patul, laiţele, pereţii în camera de locuit se foloseşte *macatul din cânepă* în întreg arealul moldovenesc. Tot din macaturi se fac traistele şi desagii pentru a duce mâncarea la câmp, la stână sau pentru a transporta cumpărături.

Cerga de lână este cunoscută în gospodăriile ce beneficiază de ape curgătoare, de-a lungul văii Răutului, Nistrului, Prutului (în special localităţile din raioanele Făleşti, Soroca, Donduşeni etc.) şi este folosită mai ales iarna pentru acoperit patul.

Feţele de masă, feţele de pernă, ştergarele în două iţe cu dungi la capete în trei iţe sunt cunoscute în întreg spaţiul moldovenesc. *Strecătoarele* de brânză folosite acasă ori la stână se fac din ţesătură de cânepa în patru iţe, urzit fuior şi bătut cârlţi.

Din zestrea fetei de măritat fac parte şi ţolul din 40 de coţi, cusut în trei laţi, pentru îmblătitul culturilor agricole, la fel sacii sau ţuhalii ţesuţi în patru iţe din fuior de cânepă şi buci.

Din pânză de in, lână, bumbac şi borangic se făceau mai mult *ţesături decorative.*

Lăicerul vârgat, cuvânt derivat de la «laiţă», prin tradiţia sa veche, la fel ca şi scoarţa propriu-zisă, deţin întâietatea ca răspândire în cadrul ţesăturilor populare.

Dungile realizate la ţesut cu suveica în culori diferite ca şi cele ridicate cu speteaza sau decorul ales cu mâna (romburi, roate, steaua,

frunza de vie, floarea de măr, pomul şi bradul ş.a.), sunt motive frecvent întâlnite pe lăicerele moldoveneşti.

Stilul scoarţelor moldoveneşti se defineşte prin claritate şi măreţie. O mare noblеţe se desprinde din compoziţiile armonioase de un ritm larg». Stilizarea motivelor are ceva foarte modern, iar coloritul, prin importanţa pe care o au fondurile azurii, galbenul trandafiriu, brune, verzi, le accentuează originalitatea»[8].

În familiile din nordul Basarabiei este frecventă scoarţa îngustă ţesută la războiul orizontal. Scoarţa în romburi cu motivul «floarea mare cu chişcături» ca tip de covor, existent în comuna Ţepu—Galaţi, este menţionată şi de Tudor Pamfile[9].

Pomul vieţii, întâlnit pe scoarţe şi lăicere, are mai multe variante. Folosit în obiceiurile legate de ciclul vieţii de către strămunii noştri traco-geţi şi daci, acesta s-a transmis până la noi. Pasărea din pom simbolizează sufletul omului, care, după moarte, trece în eternitate.

Romulus Vulcănescu, în lucrarea sa «Coloana cerului», a arătat că «bradul este considerat de popoarele din sud-estul Europei ca arborele vieţii...», iar la traci «bradul este prezent în toate manifestările rituale şi ceremoniale ce ţin de ciclul vieţii (naştere, nuntă şi moarte), şi de ciclul calendaristic, zile de muncă şi zile de sărbători solstiţiale şi echinocţiale. Acelaşi autor susţine că la daco-romani a existat un cult al mărului, citând colindele culese de Sabin V. Drăgoi: «Din mijloc de mese Măru-i mărgăritu / Mândru-i de înflorit / Florile-s de argint / Merele-s de aur»[10].

Prin realizările obţinute ca rezultat al creativităţii în unele familii de meşteri populari, lăicerele şi scoarţele moldoveneşti înregistrează un adevărat apogeu în arta populară.

Ca şi lăicerele şi scoarţele, macaturile, numite şi aşternuturi, sunt nelipsite în casa gospodarilor şi în zestrea fetelor. Li se mai spune şi *cuverturi*. O variantă mai actuală este cuvertura în laturi («cârcei») numită «şatrancă» (familiile de meşteri din Lărguţa—Cantemir, Pelinei—Cahul, Tochile Răducani—Leova în zona de sud; Tabăra—Orhei, Vărzăreşti—Nisporeni, Ulmu—Ialoveni în centru; Plopi şi Baraboi—Donduşeni, Gruşca—Camenca, Bădragii Noi şi Bădragii Vechi—Edineţ).

Faţa de pernă, ca şi *faţa de masă, prostirea de culme, de pat* şi *de perete* sunt din acelaşi material, cu dantelă albă la capete. La fel ca şi perdeaua la geamuri.

Dintre *ţesăturile de ceremonial* amintim *batista, năframa, ştergarul, faţa de masă, scoarţa* sau *lăicerul, cămaşa de mire, cămaşa de soacră,* legate de obiceiurile de nuntă şi de înmormântare, aşa cum menţiona şi Mircea Eliade, că în sudul şi sud-estul Europei, folclorul şi practicile magice ale populaţiilor rurale înfăţişează încă la sfârşitul celui de-al XIX-lea veac, figuri, mituri şi ritualuri din cea mai îndepărtată antichitate, ba chiar din preistorie[11].

Astăzi, ca şi în trecut, meşterii de ales covoare reproduc izvoarele tradiţionale după anumite desene colorate (flori de izvoade), executate îngrijit pe carton sau pe foi de hârtie. Însă ţesătoarele modifică modelele vechi, păstrând principiile de bază ale schemei şi compoziţiei ornamentale.

Cercetătoarea Elena Postolache susţine că «cele mai mari schimbări a suferit în ultimul timp aspectul plastic al covorului ţărănesc. S-au complicat motivele geometrice şi cele vegetale. Tot mai rar sunt folosite în ornamente motivele zoomorfe şi cele antropomorfe. Sunt foarte răspândite covoarele cu uzoare vegetale, interpretate în mod naturalist, intitulate căpşuna, merele, spicul, coroana ş.a. Denumirea desenului din centru este, de regulă, şi denumirea întregului covor.

A suferit schimbări şi gama cromatică a covoarelor populare. Coloritul lor a devenit mai viu... Pentru unele covoare sunt folosite câte

20—30 de nuanţe coloristice. Deşi culoarea fondului rămâne mai ales cea neagră, e pe cale de a renaşte tradiţia folosirii altor culori: albă, albej, vişinie, roză, azurie. La nordul republicii au apărut covoare cu câteva chenare, formate din dungi ornamentate de diferite culori»[12].

De remarcat interesul mare pentru tezaurizarea covoarelor basarabene şi fondurile bogate în colecţiile muzeale de stat, în care au intrat şi mostre ale familiilor de meşteri ţesători.

Dată fiind aşezarea la răscruce de drumuri, între Orient şi Occident, în calea atâtor curente de civilizaţie, românii au adaptat canoanele de artă bizantină sau occidentală, au inovat şi creat într-un mod care a dus la realizarea unor costume tradiţionale de o originalitate cu totul deosebită. Ca element strict utilitar, costumul este legat de condiţiile geografico-climaterice, de ocupaţii şi meşteşuguri; ca element de podoabă, portul românesc este legat de cele mai importante ceremonii şi obiceiuri, devenind prin aceasta păstrătorul unor vechi tradiţii, în care se reflectă concepţia societăţii respective cu privire la starea socială, la vârstă etc.[13].

Multitudinea de forme înseamnă de fapt diversitatea costumului popular, fiecare creator adăugând un element propriu în compoziţia ornamentală în broderii şi în decorul iilor, unitare din punct de vedere morfologic. Ca urmare firească a evoluţiei, s-au constituit anumite tipuri caracteristice cu piese definitorii specifice prin ornamentică şi cromatism de la o zonă la alta.

Spre deosebire de costumul contemporan, în colectivele de la căminele culturale, în familiile de creatori ai portului popular, cum sunt Ţigănaş şi Raşcu din Negrea—Hânceşti, Melnic din Mândra—Călăraşi, Bandalac din Mândreşti—Teleneşti, Vidraşcu—Munteanu din Chişinău, Cantacuzino din Chişinău, Glavan din Indărătnici—Teleneşti am cunoscut realizarea unor piese vestimentare cu reale calităţi artistice.

Costumul cu fotă, în care decorul este grupat pe capete sub formă de dungi şi alesături şi sub formă de bete pe margini.

Catrinţa, o ţesătură de formă dreptunghiulară, purtată peste poale în faţă şi în spate.

Sumanul negru sau cenuşiu, decorat cu găitane, căruia i se adaugă uneori o glugă, se întâlneşte tot mai rar.

Pieptarul sau *chepţii* este astăzi folosit mai ales în varianta descheiat în faţă.

Cojoacele, drepte sau evazate prin croială, sunt cele mai răspândite până în prezent. Dacă pieptarele au uneori broderii, care le acoperă în întregime, cojoacele au broderiile dispuse pe margini, pe clinii laterali, la gât şi la mâneci.

Iile sunt marca de identitate a meşteriţelor din familiile Rusu din Feteşti—Edineţ, Bodiu din Brânzeni acelaşi raion, Tcacenco din Briceni.

Ştergarul şi marama sunt asociate cu celelalte piese din decorul ţesăturilor.

Căciulile din blană de miel, pălăria din paie constituie piese de port străvechi, de mai multe tipuri, ce diferă de la o zonă la alta.

Prelucrarea pielii cunoaşte azi noi ipostaze, ca realizare artistică, în multe familii din sudul Moldovei.

Croşetarea (noţiunea provine de la croşetă, ac lung de metal sau de os, cu vârful îndoit ca un cârlig, cu care se lucrează diferite împletituri, în special dantele), cunoaşte în mai multe familii veritabile performanţe (Secrieru din Chişinău, Huzun din Albineţul Vechi—Făleşti, Vedraşcu din Volontiri—Ştefan Vodă, Drăguşi din Mândreşti—Teleneşti, Revenco din Cuhureştii de Sus—Camenca, Zosim din Redenii Vechi—Ungheni, Starniciuc din Bălăbăneşti—Briceni ş.a.).

În toate domeniile vieţii omului sunt prezente creaţii ce rezultă din *prelucrarea artistică a lemnului.* Despre stabilitatea poporului nostru pe aceste locuri ne vorbesc formele bine cristalizate prin secole ale unor

construcţii, instalaţii, unelte şi ustensile casnice, piese de mobilier, instrumente muzicale, obiecte de cult — toate desemnând o valoroasă cultură populară milenară. Civilizaţia lemnului ne oferă o tipologie ieşită din comun a obiectelor, formelor şi ornamentelor.

Sculptura în lemn este specifică stâlpilor de casă, de poartă, în plastica mică ş.a.

Crestătura — pe furcile de tors, linguri, fluiere ş.a.

Incizia presupune desenarea cu vârful cuţitului pe lemn şi apoi colorarea cu suc de plante, cenuşă sau grăsime a urmei lăsate de cuţit (bâtele păstoreşti).

Relieful înalt se foloseşte la ornamentarea căuşelor.

Horjarea — ornamentarea mobilierului cu dalta curbă.

La acest compartiment al aspectelor tipologice în domeniul prelucrării artistice a lemnului merită atenţie activitatea artistică în familiile unor apreciaţi creatori populari: Colin din Pohoarne—Şoldăneşti, Băcioi din Criuleni, Donos din Sobari—Soroca, Palamaru din Floreşti, Râcov din Chişinău, Botnaru din Străşeni, Foca din Glodeni, Sacal din Berlinţi—Floreşti ş.a.

Până nu demult, chiar şi în prezent, aproape în fiecare localitate rurală din Basarabia există *iscusiţi împletitori în lozie.* Construcţiile din nuiele împletite reprezintă stratul de cea mai veche tradiţie în domeniul arhitecturii noastre populare (case de locuit, şura, grajdul pentru animale, acareturi şi chiar biserici).

Gardurile din nuiele surprind şi astăzi privirea prin ritmicitate şi înfăţişarea înscrisă în decorul ţărănesc natural. *Hambarele-pătule* pentru cereale sunt de cele mai diverse forme. Diferite coşuri, garduri, lese din nuiele sunt folosite de pescari. Harabalele pentru pleavă, căruţele cu coviltir n-ar exista fără nuielele împletite.

Coşuleţul de dus la biserică de paşti, ca şi coşurile pentru struguri sunt nelipsite în orice gospodărie.

Împletiturile din paie, pănuşi de porumb, papură, rogoz, scoarţă de copac constituie o altă categorie, la moment lipsă în tipologizările şi clasificările etnografice.

Familiile de împletitori Gaugaş din Rubleniţa—Soroca, Cibotari din Soroca, Stratan din Sadova—Călăraşi, Cebanciuc din Ocolina—Soroca, Ursachi din Mihalaşa—Teleneşti, Tonoia din Soroca, Mocreac din Căzăneşti—Teleneşti, constituie o mărturie a incomensurabilei capacităţi a imaginaţiei creatoare într-un domeniu ce renaşte de fiecare dată cu reînvierea vegetaţiei pe meleagurile noastre.

Tehnica decorării ouălor de Paşti se întâlneşte astăzi pe o arie destul de restrânsă, datina de a înroşi, de a încondeia ouăle având tradiţii adânci.

Cunoscutul etnolog T. Bănăţeanu consideră că «la români, în compoziţia ornamentală a ouălor încondeiate apar perfect conturate trei sisteme ornamentale. În primul creatoarea nu tratează oul volumetric, ci în plan, luând în considerare câte o «faţetă», câte un oval, compunându-l în consecinţă şi repetând identic compoziţia pe două planuri, învârtind mereu oul pe axa sa verticală. Al doilea sistem de ornamentare creează câmpi ornamentali, registre orizontale, înconjurând ovoidal volumul. În acest caz se stabileşte o compoziţie adecvată a acestei structuri. O etapă evoluată o constituie delimitarea volumului ovoidal în patru suprafeţe, prin trasarea a două axe — verticală şi orizontală —, care creează patru sferturi pe care se desfăşoară, de obicei, acelaşi element sau compoziţie ornamentală. Uneori împărţirile se efectuează din delimitarea volumului cu ajutorul unor diagonale, şi nu axe. Se desprinde de aici şi o mai bună înţelegere a ansamblului volumului»[14].

O analiză în detalii a unor aspecte tipologice în acest domeniu de creativitate în familiile Gorea din Verejeni—Teleneşti, Arseni din Ciuciuleni—Nisporeni, Botnariuc din Zăbriceni—Edineţ, Andronache din

Ciobolaccia—Cantemir, Pavliuc din Larga—Briceni, Gheţivu din Vadul lui Isac—Vulcăneşti, Postică din Ursoaia—Căuşeni, Badan din Ignăţei—Rezina, Caraman din Ciobruciu—Slobozia, Ştirbu din Mânzăteşti—Ungheni ş.a. denotă perpetuarea tradiţiilor mai vechi.

Mai modestă pare a fi creativitatea în mediul familial referitor la *prelucrarea metalului şi a osului,* precum şi *confecţionarea măştilor,* domenii în care semnalăm creatori individuali, cu mici excepţii (familia Boldu din Tabani—Briceni, Proaşcă din Mândreşti—Teleneşti, Herţa din Chişinău, Ţurţurică din Ocniţa ş.a.).

Confecţionarea instrumentelor muzicale este încă un domeniu ce vine să completeze aria tipologică a creativităţii în familie (Iorga din Chişinău, Sava din Mândreşti—Teleneşti, Vieru din Pererâta—Briceni, Dănoi din Căuşeni, Balan din Tighina, Blanari din Micleşti—Criuleni, Acriş din Pelinei—Cahul, Colin din Pohoarne—Şoldăneşti ş.a.). Creatorii nominalizaţi se manifestă cu predilecţie în confecţionarea instrumentelor aerofone din lemn şi ceramică (fluier, trişcă, fluier îngemănat, tilincă, cimpoi, nai, caval, ocarină, flaut, taragot, clarinet ş.a.) şi a instrumentelor cordofone (cobză, vioară, mandolină, violoncel, violă, lăută ş.a.), precum şi vibrofone (drâmbă). De o apreciere aparte se bucură meşterii de ţambale.

Pentru a aduce dovada complexităţii activităţii de creaţie chiar şi în cazul confecţionării celui mai simplu fluier, să urmărim fazele principale ale procesului de fabricare, pe care le destăinuie Nicolae şi Nicuşor Sava, tatăl şi fiul. Acestea ar fi: îndreptarea lemnului ori oblitul, dacă e necesar, curăţitul de coajă, după care se găureşte în inimă sau în pătrar; uscarea; retezarea capetelor şi îndreptarea lor, trasul de-a cosorul şi cuţituitul; lustruirea pereţilor exteriori. Aceste procese, precum şi altele, ce ţin de secretele particulare, alcătuiesc în ansamblu fasonarea tuburilor. Dacă e nevoie, fluierul încă alb se spală în emulsie de var — «să iasă scârba», să scoată roşeaţa. Se usucă din nou, se curăţă. După aceasta urmează vopsirea, folosindu-se sucul din coaja de copaci, scoarţă de prun, păr, măceş, ştejar ş.a. Cele mai delicate operaţii sunt tăierea vranei dreptunghiulare şi a găurii de suflat, la care i se mai zice şi «lumina». Se taie apoi limba vranei sau pana şi adâncitura dinăuntrul tubului, prin care se suflă. Locul găurilor pentru degete se stabilesc cu ajutorul unor anumite măsuri, cărora le zic răboj. Ulterior fluierul se ornamentează ori, cum se mai spune, «se brodează». Meşterii vechi îmbrăcau la ambele capete ale fluierelor şi cavalelor nişte inele, verigi speciale, care măresc simţitor longevitatea instrumentelor. Când instrumentele sunt gata, se ung în interior cu ulei de floarea-soarelui. Se practică şi înfundarea fluierelor cu unt de casă, astupându-se toate găurile şi lăsându-se până când tot untul treptat se topeşte şi pătrunde în lemn. Uleiul, fumul şi untul care intră în lemnul fluierului îi conferă o sonoritate mai înaltă şi nu-l lasă să crape, îl păzesc de influenţa distrugătoare a salivei şi în genere a umezelii[15].

În încheiere concluzionăm că diversitatea tipologică a creativităţii în familie este o dovadă a virtuţilor etnice şi a zestrei culturale pe care ni le transmite satul românesc de-a lungul veacurilor prin contribuţia tuturor generaţiilor ce s-au perindat; o zestre ce include un inestimabil patrimoniu naţional, care a jucat un rol excepţional în întreaga noastră existenţă istorică şi socială. Astfel, cum afirmă şi cunoscutul folclorist Dumitru Pop, «nicicând în trecut n-am avut o mai mare nevoie ca astăzi de a face apel şi de a pune în valoare aceste virtuţi, împreună cu întregul patrimoniu cultural ce le-a încorporat. Nutresc în acelaşi timp convingerea că şi azi, ca de atâtea ori în trecut în momente de cumpănă, ele ar putea juca un rol esenţial în regenerarea noastră morală, în această perioadă de primejdioase dezechilibre de tot felul în viaţa ţării»[16].

Nu întâmplător un dicton popular spune: când e sănătoasă familia, e sănătos şi statul.

Note

[1] *Introducere în etnologie,* coordonator ştiinţific prof. dr. Romulus Vulcănescu, Bucureşti, 1980, p. 85—86.
[2] Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenţei,* Editura Fundaţiei culturale române, Bucureşti, 1991, p. 9.
[3] *Dicţionar de psihologie socială,* Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1981, p. 70.
[4] *Tinereţe fără bătrâneţe,* Antologie, postfaţă şi bibliografie de Ovidiu Papadima, Bucureşti, 1985, p. 182.
[5] Ion Vatamanu, *Argumentele familiei,* în: *Tudor Colac, Hronic de familie,* Literatura artistică, Chişinău, p. 3.
[6] Ion H. Ciubotaru şi Silvia Ionescu, *Vânătorii,* Monografie folclorică, Casa judeţeană a Creaţiei Populare, Iaşi, 1971, p. 36.
[7] Victor Ghilaş, *Evoluţia orchestrei de muzică populară în Moldova,* în *Revista de etnologie,* 1995, nr. 1, Ştiinţa, Chişinău, p. 116.
[8] Marcela Focşa, *Scoarţe româneşti,* Bucureşti, 1970, p. 251.
[9] Tudor Pamfile, *Industria casnică la români,* Bucureşti, 1910, p. 270.
[10] Sabin Drăgoi, *Colinde,* Bucureşti, 1972, p. 29.
[11] Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului,* Bucureşti, 1978, p. 160.
[12] V. Zelenciuc, E. Postolache, *Covorul moldovenesc,* Chişinău, 1990, p. 14.
[13] Paul Petrescu, Georgeta Stoica, *Arta populară românească,* Editura Meridiane, Bucureşti, 1981, p. 96.
[14] Tancred Bănăţeanu, *Arta populară bucovineană,* Suceava, 1975, p. 357.
[15] Tudor Colac, Hronic de familie, Chişinău, 1987, p. 33.
[16] Dumitru Pop, *Satul românesc şi valorile lui culturale azi,* în *Adevărul de Cluj,* VI, (1994), nr. 1135, p. 4.

FILE DIN *DICŢIONARUL GENERAL AL LITERATURII ROMÂNE*

Din iniţiativa vicepreşedintelui Academiei Române, a academicianului Eugen Simion, se află în proces de elaborare *Dicţionarul general al literaturii române* (în mai multe volume), care va cuprinde şi folcloristica română din întreaga diasporă. Propunem cititorilor revistei câteva articole (scrise de colaboratorii Institutului de Etnografie şi Folclor al A.Ş. a R. Moldova Nicolae Băieşu, Grigore Botezatu, Sergiu Moraru) privind folcloristica din R. Moldova (literele A—L).

AXIONOV, LIDIA (28.II.1916, Chişinău — 10.III.1986, tot acolo), folclorist, muzicolog, pedagog. A absolvit Conservatorul «Unirea» din Chişinău (1935), Academia de Muzică şi Artă Dramatică «G. Enescu» din Iaşi (1939). Doctor în studiul artelor (1963), maestru emerit al artei din R.S.S. Moldovenească (1972). Conferenţiar şi decan al facultăţii de interpreţi a Conservatorului de Stat din Chişinău (1944—1958), prorector pentru activitatea didactică şi ştiinţifică la Institutul de Arte «G. Musicescu» din Chişinău (1958—1979). A adunat şi publicat folclor muzical din Basarabia, a scris articole şi studii de istorie şi teorie a muzicii: *Cântecul popular moldovenesc* (Chişinău, E.S.M., 1958); *Gavriil Musicescu. Viaţa şi opera* (Chişinău, 1960);

— *Compozitori şi muzicologi din Moldova*. Lexicon bibliografic. Alcătuitor G. Ceaicovschi-Mereşanu, Chişinău, 1992, p. 190—192.

Grigore Botezatu

BALTĂ, TRIFAN (3.VIII.1876, Bleşteni, j. Hotin, azi r. Edineţ — 19.01.1960, tot acolo), povestitor şi cântăreţ popular. Basmele *Dumbregea Negre, Florin Viteazul, Cheiţa fermecată, Ilieş-Mălăieş, Vasile Mogorogea, Ionică Făt-Frumos, Filimon şi Harap* ş.a., culese şi prelucrate de scriitorii V. Roşca, I. C. Ciobanu, L. Barschi, au intrat în culegerea *Poveştile lui moş Trifan* (Chişinău, Ş.S., 1955), ediţia II (Chişinău, L., 1966), ediţia III (Chişinău, L., 1972), ediţia IV (Chişinău, L.A., 1979). Creaţii folclorice culese de la B. au fost incluse în culegerile: *Folclor din nordul Moldovei* (Chişinău, Ş., 1983), *Culegătorii de perle folclorice* (Chişinău, L.A., 1984). Repertoriul povestitorului este format din poveşti fantastice plăsmuite iscusit cu formule tradiţionale, cuplete rimate, epitete permanente, repetări de episoade ş.a. B. era un mare maestru al naraţiunii orale hazlii. Unele poveşti ale sale au fost traduse în limbile: rusă, ucraineană, lituaniană, georgiană, germană ş.a.

— V. Roşca, *De la moş Trifan Baltă cetire...*, în *Poveştile lui moş Trifan*, Chişinău, L.A., 1979, p. 3—10; A. Lupan, *Veacul lui Moş Trifan*, în *Viaţa Satului*, 1976, 16 octombrie; I. Mânăscurtă, *Noi şi gândurile noastre*, Chişinău, C.M., 1979, p. 16—19.

Grigore Botezatu

BĂIEŞU, NICOLAE (24.VI.1934, Caracuşenii Vechi, j. Hotin, azi r. Briceni, Republica Moldova), folclorist. A absolvit şcoala pedagogică din Soroca (1955). Studii superioare la facultatea de istorie şi filologie a Institutului Pedagogic «Ion Creangă» din Chişinău (1956—1960) şi la Universitatea de Stat din Chişinău (1960—1961). Doctor habilitat, cu teza: *Folclorul calendaristic în Republica Moldova şi în localităţile româneşti din Ucraina*. Din 1991 şef al secţiei de studiere a culturii populare a Institutului de Etnografie şi Folclor al Academiei de Ştiinţe a Republicii Moldova. Colaborează la *Limba şi Literatura Moldovenească (Revistă de lingvistică şi ştiinţă literară)*, *Revista de etnografie şi folclor*, *Revista de etnologie* ş.a. Premii: «Simion Florea Marian», «Dacia». A elaborat monografiile: *Poezia populară moldovenească a obiceiurilor de Anul Nou* (Chişinău, Ş., 1972), *Folclorul ritualic şi viaţa* (Chişinău, Ş., 1981); a îngrijit volumele din corpusul de folclor: *Poezia obiceiurilor calendaristice* (Chişinău, Ş., 1975); *Folclorul copiilor* (Chişinău, Ş., 1978). A participat la editarea colecţiilor de folclor pe zone: *Folclor din părţile codrilor* (Chişinău, Ş., 1973), *Folclor din Bugeac* (Chişinău, Ş., 1982), *Folclor din nordul Moldovei* (Chişinău, Ş., 1983), *Folclor din câmpia Sorocii* (Chişinău, Ş., 1989), *Folclor din ţara fagilor* (Chişinău, HN, 1993 ş.a. Abordează probleme de istorie a folcloristicii din sec. XIX—XX, legate de activitatea lui Gh. Asachi, T. Stamati, I. Creangă, M. Eminescu, Gr. Tocilescu, Al. Mateevici, P. Chioru, A. Gorovei, Gh. Madan ş.a. Scrie compartimente în cursuri teoretice şi crestomaţii pentru instituţiile superioare de învăţământ *(Schiţe de folclor moldovenesc*, Chişinău, C.M., 1965; *Folclor moldovenesc. Crestomaţie*, Chişinău, C.M., 1966; *Creaţia populară. Curs teoretic de folclor românesc din Basarabia. Transnistria şi Bucovina*, Chişinău, Ş., 1991).

— Iordan Datcu, *Folcloriştii români*, în *Revista de etnografie şi folclor* (Bucureşti), 1992, nr. 4; Gr. Botezatu, A. Hâncu, Nicolae Băieşu, La 60 ani, în *Revistă de lingvistică şi ştiinţă literară*, 1994, nr. 4.

Grigore Botezatu

BOTEZATU, GRIGORE (14.01.1929, Baraboi, j. Bălţi), folclorist. A absolvit facultatea de filologie a Universităţii de Stat din Chişinău (1954). Cercetător ştiinţific, şeful secţiei de folclor (din 1979), în prezent director adjunct la Institutul de Etnografie şi Folclor al A.Ş. a R. Moldova (din 1991). Membru al Uniunii Scriitorilor. Doctor în filologie cu teza *Genurile folclorice şi realitatea istorică (pe baza folclorului haiducesc)* (1966). Titlul onorific «Om de ştiinţă emerit al R. Moldova», premii: «S. Fl. Marian», «Dacia». A desfăşurat o amplă activitate de culegător, traducător, editor, cercetător al folclorului literar. A înregistrat mii de texte folclorice în satele din R.M., în localităţile româneşti din reg. Odesa, Cernăuţi, Nicolaev, Kirovograd, Caucazul de Nord ş.a. S-a consacrat culegerii mai ales de proză populară. Prima carte de folclor a editat-o în 1955 (*Poveşti norodnice moldoveneşti*, Chişinău, E.S.M.). Unele culegeri au fost traduse în limbi străine (engl., fr., germ., sp., nip., bulg. ş.a.). A tradus din folclorul altor popoare (eston., let., gruz., bulg. ş.a.). A participat la pregătirea, redactarea şi editarea a trei serii: corpusul *Creaţia populară moldovenească* (în 16 volume; îi aparţin 3 volume), ediţia zonală (au apărut 7 volume), *Mărgăritare* (în 15 culegeri). Obiectul principal al exegezelor lui B. sunt preocupările folcloristice ale lui D. Cantemir, I. Neculce, I. Creangă, M. Eminescu, A. Mateevici, T. Pamfile, P. Ştefănucă, N. Smochină, T. Găluşcă ş.a. Participă la elaborarea manualelor pentru instituţiile de învăţământ din republică: *Schiţe de folclor moldovenesc* (Chişinău, C.M., 1965), *Folclor moldovenesc. Crestomaţie* (Chişinău, C.M., 1966),

Creaţia populară, curs teoretic de folclor românesc din Basarabia, Transnistria şi Bucovina (Chişinău, Ş., 1991). Este unul din organizatorii lucrării în curs de pregătire (în colab. cu specialiştii din Iaşi, Cluj-Napoca ş.a.) — *Tezaurul etnofolcloric al Moldovei.*

— *Folclorul haiducesc în Moldova,* Chişinău, C.M., 1967; *Folclor din părţile codrilor,* Chişinău, Ş., 1973 (coaut.); *Legende, tradiţii şi povestiri orale,* Chişinău, Ş., 1975; *Poveşti fantastice,* Chişinău, Ş., 1976; *Poveşti nuvelistice,* Chişinău, Ş., 1980; *Folclor din Bugeac,* Chişinău, Ş., 1982 (coaut.); *Folclor din nordul Moldovei,* Chişinău, Ş., 1983 (coaut.); P. Ştefănucă, *Folclor şi tradiţii populare,* vol. I—II, Chişinău, Ş., 1991 (coaut.); *Folclor din ţara fagilor,* Chişinău, H N., 1993 (coaut.); *Cât îi Maramureşul...,* Chişinău, Ş., 1993 (coaut.); *Basme populare din Basarabia,* Bucureşti, 1995.

— E. Junghietu, *Folclorul — o pasiune permanentă,* în *Lit. şi arta,* 1979; N. Băieşu, *Grigore G. Botezatu,* în *Limba şi Lit. Mold.,* 1989, nr. 2, p. 64—69; V. M. Gaţac, *O scazcah G. Botezatu,* în *Moldavschie narodnâe scazchi,* Chişinău, 1981, p. 396—397; I. Datcu, *Folclorişti români. Pagini de dicţionar,* în *Rev. de etnografie şi folclor,* 1992, nr. 4, p. 374—375; I. C. Ciobanu, *Şirag de pietre scumpe* în I. C. Ciobanu, *Modelări artistice,* Chişinău, L.A., 1986, p. 296—297.

Nicolae Băieşu

CEAICOVSCHI-MEREŞANU, GLEB (I.V.1919, Mereşeni, raionul Hânceşti, folclorist şi muzicolog. A absolvit Conservatorul de Stat din Chişinău (1955). Director artistic al Filarmonicii de Stat din Moldova (1956—1967, 1976—1979), profesor la Institutul de Arte «Gavriil Musicescu» din Chişinău, unde a fondat catedra de folclor (1968), pe care o conduce până în prezent. A cules peste 2500 creaţii folclorice (texte literare şi melodii): colinde, balade, cântece lirice, bocete, romanţe ş.a., publicate parţial în culegerile îngrijite de el: *Doine, cântece şi jocuri* (Chişinău, C.M., 1972), *Cântece revoluţionare* (Chişinău, C.M., 1975), *Cântece populare contemporane* (Chişinău, C.M., 1977), *Cântece populare moldoveneşti* (în limba ucr., Kiev, Muzicina Ukraina, 1977), *Lerui, ler* (Chişinău, L.A., 1986). Este autorul manualului *Literatura muzicală moldovenească* (Chişinău, L., 1982), şi al unei serii de articole despre folclor, publicate în ediţii de specialitate şi în presa periodică.

— Compozitori şi muzicologi din Moldova, Chişinău, U., 1992, p. 123—129.

Nicolae Băieşu

CHIORU, PAVEL (7.IV.1902, Cartal, azi Orlovca, j. Ismail, raionul Reni, reg. Odesa — 11.X.43), folclorist, poet, publicist. A învăţat la gimnaziul din Bolgrad. În 1918 a trecut Nistrul şi s-a înrolat în armată, a urmat cursurile Universităţii Comuniste «I. M. Sverdlov» din Moscova (1922—1924). Redactor-şef al gazetei *Plugarul Roşu,* comisar norodnic pentru învăţământ al R.A.S.S.M. şi preşedinte al Comitetului Ştiinţific moldovenesc (1928—1930), preşedinte al organizaţiei scriitoriceşti *Răsăritul.* Colaborează la: *Moldova literară, Krasnaia Bessarabia (Basarabia Roşie)* ş.a. În *Plugarul Roşu* Ch. îngrijea rubricile folclorice: *Ungheraşul poeziei norodnice, Ungheraşul zicătorilor norodului moldovenesc.* Editează colecţiile: *Zicătorile moldoveneşti* (Balta, E.S.M., 1927), *Cântece moldoveneşti (norodnice).* Partea I—II, (Balta, E.S.M., 1927), Partea III, (Balta, E.S.M., 1928), incluzând şi cântece bătrâneşti din colecţiile lui V. Alecsandri, Z. Arbure, T. Pamfile.

— *Schiţe de folclor moldovenesc,* Chişinău, C.M., 1965, p. 58—62;

I. D. Ciobanu, *Pavel Chioru — folclorist,* în *Limba şi literatura moldovenească,* 1967, I, N. Băieşu, *Pavel Chioru. 90 ani de la naştere,* în *Transnistria,* 1992, 11.

Grigore Botezatu

CIOBANU, ION (Ceban Ivan Dimitrie) (25.IV.1910, Culnaia Veche, raionul Cotovsc, reg. Odesa), lingvist şi folclorist, doctor habilitat în filologie (1975). A absolvit Institutul Pedagogic din Tiraspol (1932), şef al secţiei de limbă şi literatură a Institutului Moldovenesc de Cercetări Ştiinţifice (Tiraspol — 1939, Chişinău — 1940—1941), director al Institutului de Istorie, Limbă şi Literatură al Filialei Moldoveneşti a A.Ş. a U.R.S.S. (1946—1952), director al Institutului Pedagogic «Ion Creangă» din Chişinău, (1952—1956), şef al sectorului de folcloristică al Institutului de Limbă şi Literatură al A.Ş. a R.S.S. Moldoveneşti (1960—1979). În anul 1940 a participat la întocmirea alfabetului pe baza grafiei chirilice şi trecerea la alfabetul rus. Sub masca «neaoşismului moldovenesc» promova ideea antiromânismului, impunând teoria falsă a celor «două limbi, două noroade, două culturi», sprijinea analiza sociologizantă, vulgarizatoare (lupta de clasă, viaţa grea din trecut) în operele literare şi folclorice, nega importanţa literaturii clasice. Institutul condus de C. (1946—1952) n-a editat nimic din moştenirea literară şi folclorică română. Apărând cu înverşunare separatismul lingvistic, discredita limba literară, izola şcolile, tânăra generaţie de moştenirea clasică. În perioada comunismului de cazarmă a promovat «Transformările» bolşevice, «prioritatea» culturii şi limbii ruseşti, a publicat lucrări privind relaţiile moldo-ruso-ucrainene, exagerând factorii de «împrumut binefăcător» şi «simbioză româno-slavă», a elaborat manualul *Gramatica limbii moldoveneşti»* şi principiile ortografice. Este autorul lucrării monografice *«Poezia populară lirică moldovenească* (Chişinău, Ş., 1973, în l. rusă), a publicat articole în culegeri, reviste, enciclopedii, a îngrijit volumele: *Poezia lirică* (1975), *Cântece revoluţionare şi sovietice* (1982, în colaborare) din seria *Creaţia populară moldovenească* (16 vol., Chişinău, Ş., 1975—1983). Este autorul culegerilor de povestiri: *Fata frumoasă* (1939), *Nănaşul şi finul* (1941), *La aprinsul zorilor* (1947), cu tematica satului «nou» colectivizat, a «patriotismului» sovietic, care, după aprecierea lui Andrei Lupan, «au rămas să fie doar mărturie de schemă şi primitivism». Contrar adevărului ştiinţific şi istoric, C. apără regionalismul în limbă şi cultură în două lucrări apărute în ultimul timp la Universitatea corporativă din Tiraspol în cadrul laboratorului de cercetări ştiinţifice a istoriei regiunii Transnistria: *Cuvânt despre destinul limbii materne* (Tiraspol, 1992), *Limba maternă în destinul meu* (Tiraspol, 1993), ambele în limba rusă.

— *Creaţia populară* (Curs teoretic de folclor românesc din Basarabia, Transnistria şi Bucovina), Chişinău, Ş., 1991, p. 128—129.

Grigore Botezatu

CIRIMPEI, VICTOR (15.II.1940, Drăgăneşti, j. Bălţi), folclorist. Studii superioare la Facultatea de Filologie a Universităţii de Stat din Chişinău, (1958—1964), urmând, apoi stagiul de doctorat la Institutul de Literatură Universală al A.Ş. a U.R.S.S. din Moscova (1965—1967). Din 1964 activează în cadrul Academiei de Ştiinţe a Republicii Moldova. Doctor în filologie (1968), eminent al învăţământului public (1989). Încă din anii de şcoală culege folclor de la consăteni, apoi, ca student şi colaborator ştiinţific,— de la românii din Basarabia, Ucraina, Rusia, Georgia. Publică materialele folclorice în mai multe colecţii. Este pre-

zent cu studii de mitologie, folcloristică, analiză literară, exegeză filosofică în *Literatura şi arta, Nistru, Basarabia, Limba şi literatura moldovenească, Sovietskaia etnografia, Demos, Revista de etnografie şi folclor,* în volumele: *Studii şi materiale de folclor* (Chişinău, Ş., 1971), *Genuri şi specii folclorice* (Chişinău, Ş., 1972), *Estetica folclorului moldovenesc* (Chişinău, Ş., 1974), *Schiţe privind relaţiile literare moldo-ruso-ucrainene* (Chişinău, Ş., 1978) ş.a. C. este autor al monografiilor: *Folclorul şi contemporaneitatea* (Chişinău, Ş., 1974, în limba rusă), *Realizări ale folcloristicii timpurii moldoveneşti* (Chişinău, Ş., 1978, despre contribuţiile marcante ale cronicarului Ion Neculce şi ale cărturarului Teodor Stamati), a îngrijit mai multe volume de texte folclorice: *Snoave şi anecdote* (Chişinău, Ş., 1979), *Ace pentru cojoace, Glume, anecdote, snoave* (Chişinău, L.A., 1985), *Soare nou răsare* (Chişinău, HN, 1990) ş.a. C. studiază probleme generale de mitologie şi folclor, natura comicului popular, contemporaneizarea folclorului; cultura arhaică a românilor, în context indo-european, cu accent pentru epoca geto-dacică.

— E. Russev, *Corelaţia folclor-cronografie,* în *Nistru,* 1978, 8; E. Junghietu, S. Moraru. Noi volume din seria «Creaţia populară moldovenească», *Nistru,* 1982, 9.

Sergiu Moraru

CURBET, VLADIMIR (5.III.1931, Susleni, j. Orhei), maestru de-balet, folclorist. Tatăl Cozma — lăutar de sat, mama — ţărancă. A absolvit Şcoala de muzică «Ştefan Neaga» din Chişinău, (1966), a condus colective de dansuri în satele Susleni—Orhei, Caragaş—Transnistria (1953—1957), Laureat (medalia de aur) al celui de-al VI-lea Festival Mondial al tineretului şi studenţilor (Moscova, 1957, pentru dansurile basarabene montate: *Sârba, Jocul fierarilor* ş.a.). Din 1958 conducător artistic şi prim-maestru de balet al Ansamblului moldovenesc academic de Stat de dansuri populare «Joc». A publicat culegeri de folclor basarabean: *Promotori ai artei populare,* Chişinău, L.A., 1979; *Tot cu cântecul mă mângâi* (495 cântece epice, lirice, de ritual, cu melodii), Chişinău, L.A., 1984; *Aşa-i jocul pe la noi* (494 cântece, doine, strigături, melodii de joc), Chişinău, L.A., 1985; lucrări privind creaţiile poetice, istoria şi arta dansului românesc din Basarabia, Transnistria şi Bucovina: *La vatra horelor,* Chişinău, C.M., 1973; *La gura unei peşteri de comori,* Chişinău, HN, 1994 ş.a.

— I. Ciocanu. *Paşii lui Vladimir Curbet,* Chişinău, L.A., 1982.

Grigore Botezatu

DOINA BASARABIEI, revistă lunară a Societăţii literare-artistice-pedagogice a Corpului Didactic din Chişinău. Era condusă de un comitet, în frunte cu prof. I. Nica. Primul număr a apărut la 15 Mai 1929. Au colaborat fruntaşi ai cercetătorilor în domeniile literaturii, folclorului, istoriei: N. Iorga, L. Marian, P. Constantinescu-Iaşi, N. Dunăreanu, A. Terziman, T. Inculeţ ş.a. În domeniul studierii literaturii se evidenţiază materialele prof. Liviu Marian: *Contribuţie la istoria literaturii române în veacul XIX; B. P. Hasdeu, schiţă biografică-bibliografică; Haşdeu şi Eminescu; Civilizaţie de poezie* ş.a. D. B. insera şi rubrica permanentă *Folclor,* unde publicau creaţii poetice, înregistrate în satele basarabene, mai mulţi culegători de opere populare (A. Elladi, T. Inculeţ ş.a.).

Nicolae Băieşu

LEBEDEV, ELENA (1864—1955), folcloristă. In anii 1920—1930, împreună cu cercetătorii M. Serghievski, P. Sveşnikov, C. Neniu ş.a., a efectuat colectarea creaţiei poetice literare şi muzicale în Transnistria. In colaborare cu C. Neniu, a întocmit şi a editat, cu caractere latine, culegerea *Cântece populare moldoveneşti* (Tiraspol, E.S.M., 1935). A alcătuit şi tipărit culegerea de cântece lirice şi epice *Cântece populare moldoveneşti* (Moscova—Leningrad, Muzghiz, 1951; ediţie bilingvă: în româneşte şi ruseşte).

— L. Axionov, *O amintire despre E. N. Lebedev*, în *Cultura Moldovei*, 1964, 18 aprilie; Schiţe de folclor moldovenesc, Chişinău, C.M., 1965, p. 62—64.

Nicolae Băieşu

MONUMENTE DE ISTORIE ŞI CULTURĂ

NICOLAE, DEMCENCO, TAMARA NESTEROV

STUDIEREA MONUMENTELOR DE ISTORIE ŞI CULTURĂ DIN MOLDOVA

În 1996 se împlinesc 50 de ani de la fondarea primelor instituţii academice din Moldova, ce au fost la baza actualei Academii de Ştiinţe, 20 de ani de la crearea prin Hotărârea Prezidiului Academiei de Ştiinţe din 21 ianuarie 1976 a Sectorului de studiere a monumentelor de istorie şi cultură, organizat în cadrul Secţiei de Etnografie şi Studiul Artelor, care după reorganizarea din 1991 a fost inclus în componenţa Institutului de Etnografaie şi Folclor.

Preocupările profesionale ale colaboratorilor acestei subdiviziuni sunt orientate spre valorificarea ştiinţifică a patrimoniului imobil al republicii, având drept scop final elaborarea Codului de monumente de istorie şi cultură, care constituie o parte componentă a Tezaurului etnofolcloric al Moldovei.

Orice aniversare în legătură cu vreun anumit eveniment ce vizează moştenirea culturală este un prilej pentru a realiza o retrospectivă asupra drumului parcurs pe tărâmul valorificării şi ocrotirii ei începând de la înaintaşi, activitatea cărora a fost generată de interesul cognitiv faţă de vestigiile strămoşeşti.

Dimitrie Cantemir a fost primul om de ştiinţă, care în lucrarea «Descrierea Moldovei», a consemnat prezenţa unor mărturii semnificative ale trecutului, încă puţin cunoscute pe atunci, descriindu-le pe cele mai impresionante dintre ele — cetăţile de pe Nistru şi de la Dunărea, Orheiul Vechi, Valul lui Traian, Cheile Bâcului, Suta de Movile, Movila Rabâei ş.a.[1] Între anii 1837—1838 cârmuirea regională a Basarabiei a efectuat prima evoluare a monumentelor istorice, acumulând într-un dosar special informaţii despre vestigiile ei vechi, comorile găsite, datinile şi credinţele băştinaşilor[2].

Studiul propriu-zis al monumentelor istorice s-a început o dată cu unirea «amatorilor de antichităţi» în societăţi ştiinţifice, eforturile lor fiind orientate spre cunoaşterea trecutului materializat în vestigii. Printre primele organizaţii a fost Societatea de Istorie şi Antichităţi din Odesa, creată în 1839, care, începând cu 1844 a publicat peste 30 de volume de *Memorii*[3]. Unul dintre fondatorii ei, ulterior vicepreşedinte, a fost Alexandru Sc. Sturdza, admirator al valorilor culturale ale Moldovei, cunoscător al mănăstirilor ei renumite, de asemenea şi al celor basarabene, mai ales din valea r. Cula[4]. Graţie interesului său sporit faţă de Moldova şi Basarabia în paginile prestigioaselor *Memorii* şi-au găsit loc studii şi materiale informative despre numeroasele monumente istorice ale neamului nostru. Chiar începând cu primele volume au fost publicate materiale privitor la mănăstirea Căpriana, catedrala Sf. Dumitru din Orhei, biserica veche a Adormirii Maicii Domnului din Căuşeni, la starea cetăţilor Hotin şi Cetatea Albă[5] ş.a. Informaţii preţioase despre monumentele de istorie şi cultură conţine studiul «Despre Basarabia şi cetăţile ei străvechi» al clasicului literaturii române Constantin Stamati[6], membru al acestei societăţi, alcătuit în baza informaţiilor din

© Nicolae Demcenco, Tamara Nesterov, 1997.

lucrarea lui D. Cantemir, ale istoricilor antici şi medievali şi a propriilor observaţii. În paginile acestor publicaţii au fost oglindite şi rezultatele investigaţiilor arheologice, efectuate de arheologul I. C. Suruceanu pe litoralul de nord al Mării Negre, care a cercetat şi câteva gorgane la sudul Basarabiei.

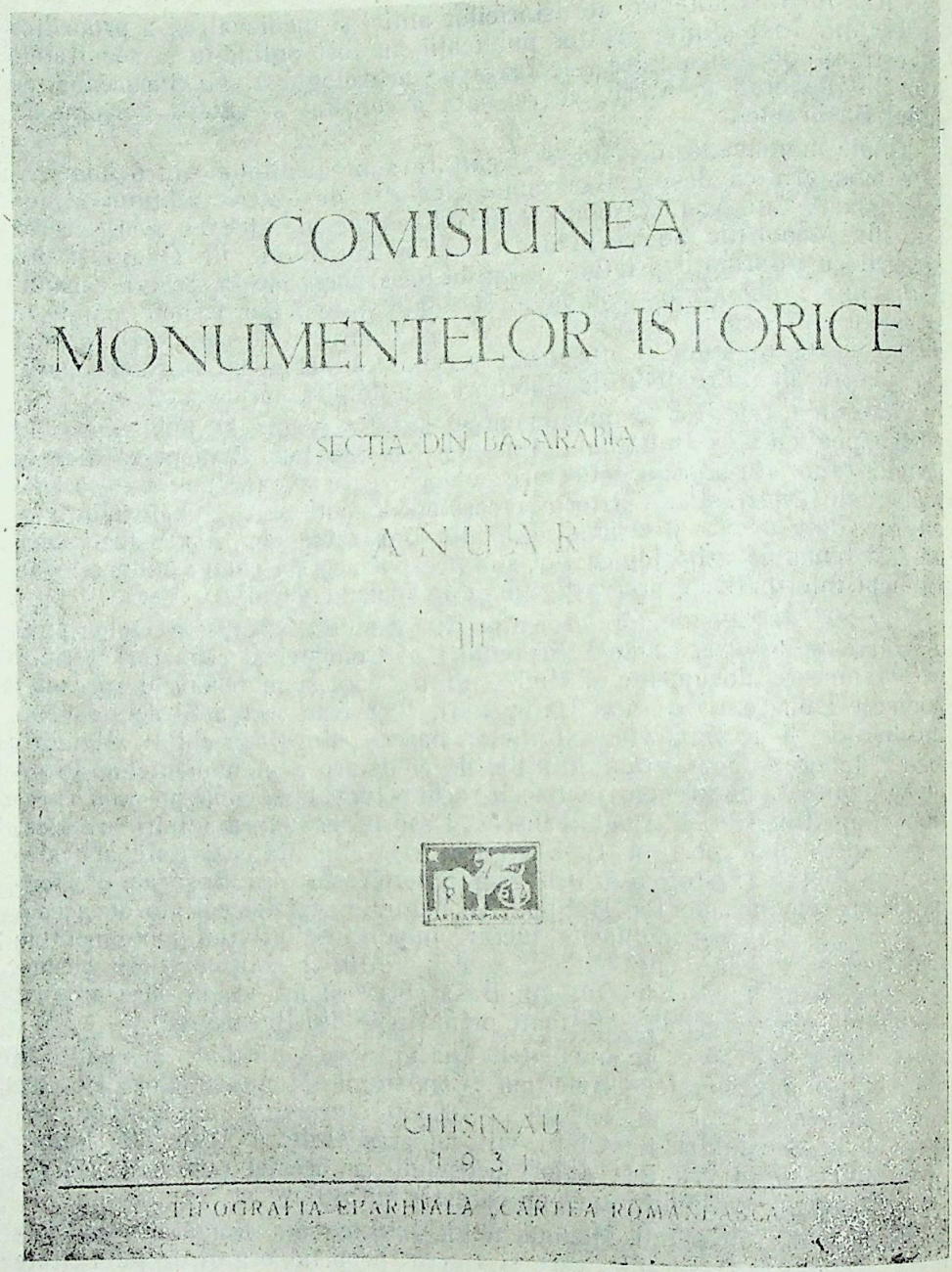
Unele monumente de istorie şi cultură sunt menţionate în prima lucrare monografică despre Basarabia, alcătuită de ofiţerii Statului Major sub redacţia lui A. I. Zaşciuk. Majoritatea informaţiilor au fost excerptate din Memoriile Societăţii de Istorie şi Antichităţi din Odesa şi din dosarul cu informaţii privind vestigiile basarabene de la Arhiva cârmuirii regionale, dar au fost completate cu date statistice proaspete, dându-le şi unele interpretări istorice noi. Această lucrare de proporţii a fost mereu citată în studiile ulterioare, servind ca document informativ oficial pentru alcătuirea ediţiilor jubiliare sau de altă natură.

Materiale referitor la monumentele din Basarabia se publicau şi în partea neoficială a Buletinului Eparhiei Chişinăului[8]. Evident că aici, în primul rând, îşi găseau reflectare subiecte care aveau tangenţe cu monumentele ecleziastice — istoria lăcaşelor de cult şi a complexelor monastice, date despre bisericile vechi din Basarabia etc., dar a fost abordată şi tematica arheologică; tot sub acest aspect în câteva numere s-au publicat informaţii despre vestigiile de la Orheiul Vechi[9].

În 1898 la Chişinău a fost înfiinţată Comisia ştiinţifică Gubernială a Arhivelor din Basarabia[10]. Preşedinte al Comisiei şi redactor al celor trei volume de documente şi studii, printre care şi materiale despre monumente istorice, a fost Ion Halippa. În 1904 este creată Societatea Naturaliştilor şi a amatorilor ştiinţelor naturii din Basarabia[11]. Membrii ei au elaborat un program ştiinţific de depistare a monumentelor de diferite genuri — de arheologie, istorie, arhitectură, etc., conform unui chestionar alcătuit de N. Moghileanschi. Despre realizarea lui în practică, a prezentat un raport Ia. C. Ebergardt[12]. O anumită activitate a desfăşurat Societatea Istorico-Arheologică Bisericească din Basarabia[13], fondată de asemenea de Ion Halippa. În paginile revistei editate de această societate au fost publicate lucrări importante privind monumentele ecleziastice[14]. E de menţionat, îndeosebi, nr. 10, ce conţine studii despre cele mai vechi lăcaşe de cult din Basarabia[15] şi nr. 11, în care au fost prezentate pentru prima dată toate mănăstirile din Basarabia[16].

Informaţii despre monumentele basarabene atestăm în paginile unei ediţii specializate — Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice din România[17], societate fondată în 1892 din iniţiativa lui Nicolae Iorga şi a lui Alexandru Lapedatu, viitorul preşedinte al Academiei Române. Ambii savanţi au fost autori neosteniţi ai acestei publicaţii, căreia i s-a atribuit de la bun început un caracter ştiinţific[18].

În cadrul Comisiunii Monumentelor Istorice din România este formată Secţia din Basarabia, care şi-a creat propriul organ de publicitate «Anuar»[19]. Dar în decurs de 7 ani, cu sprijinul Institutului de Arte Grafice, au fost scoase de sub tipar doar trei volume, având o realizare poligrafică impecabilă, toate articolele fiind însoţite de ilustraţii. Printre autorii publicaţiei au fost Pavel Gore, preşedintele Secţiei din Basarabia a Comisiunii Monumentelor Istorice din România, Ştefan Ciobanu, redactorul *Anuarelor,* Nicolae Ţâganco, arhitect, Ştefan Berechet, istoric, Sc. Panaitescu, general, G. Avachian, arheolog; P. Constantinescu-Iaşi ş.a. În centrul atenţiei colaboratorilor Secţiei se aflau monumente importante ale culturii naţionale — mănăstirea Căpriana, cetăţile Tighina, Orheiul Vechi, Hotin şi Cetatea Albă, biserica din Căuşeni, schitul Rudi, biserica Sf. Gheorghe din Chişinău, şi altele[20], dar şi monumente mai puţin cunoscute, cum erau cele de artă populară. Asupra celor mai răspândite monumente de acest gen — bisericile de lemn[21] şi casele orăşeneşti au fost elaborate studii de sinteză[22]. În 1931 această publicaţie



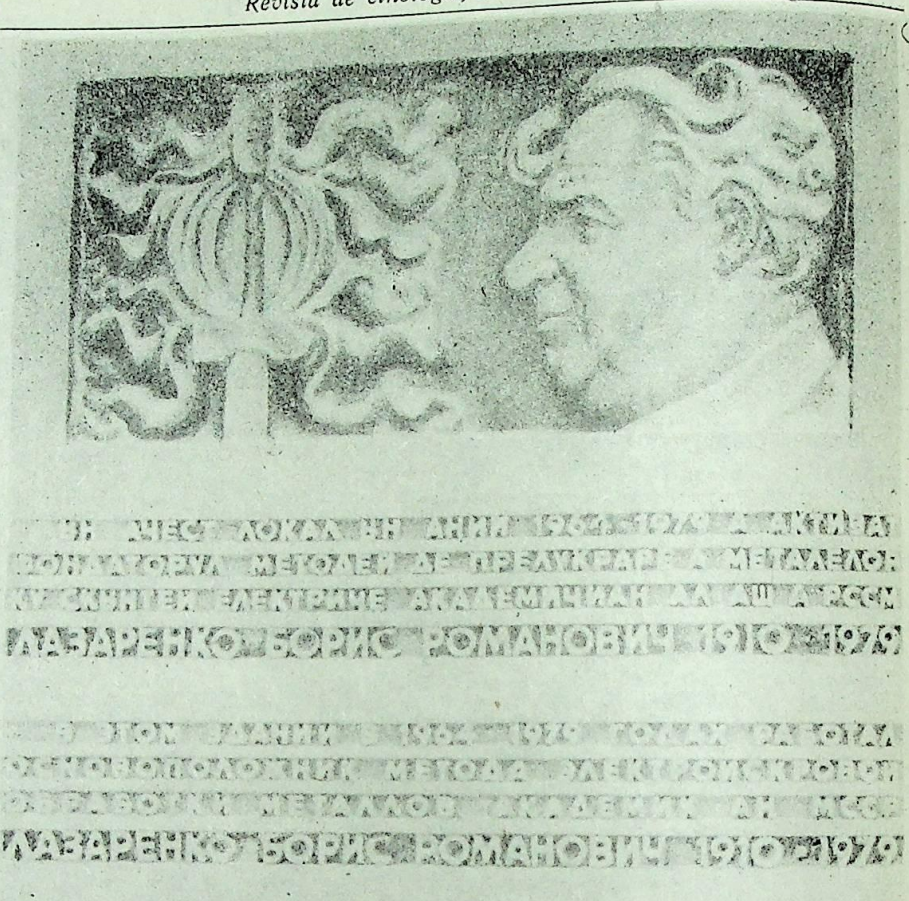
Anuarul Secţiei din Basarabia, a Comisiunii Istorice. Chişinău, 1931. Foaia de titlu

şi-a suspendat apariţia, dar activitatea de studiere a patrimoniului basarabean a continuat. Se intenţiona, probabil, să fie elaborat un studiu mai amplu, care să cuprindă un număr mai mare de vestigii, dar acesta n-a fost realizat, rămânând doar monografiile mănăstirilor şi bisericilor[23], alcătuite sub influenţa şcolii sociologice a lui D. Gusti, care efectuase cercetări monografice şi în Basarabia.

Lucrări despre monumentele de istorie şi cultură basarabene continuau să apară[24], ceea ce constituie o dovadă a interesului faţă de moştenirea culturală. Se impun prin importanţa lor publicaţiile periodice ale lui Gr. Bezviconi, care conţin informaţii despre unele ppersonalităţi basarabene[25], istoria şi arhitectura locuinţelor nobiliare din oraşe şi sate,

Academicianul Iachim Grosul, primul preşedinte al A.Ş. a R.M. Basorelief de V. Cuznețov, V. Mednec, 1980 (Blocul principal al A.Ş. a R.M. de pe b-dul Ştefan cel Mare, 1.)

Înființarea în 1946 a Bazei Moldovenești a Academiei de Ştiințe a U.R.S.S. a marcat o cotitură decisivă în studiul monumentelor, acesta obținând de atunci un caracter sistematic şi planificat. De o atenție deosebită s-au bucurat, în special, monumentele de arheologie. În același an s-au realizat investigații la stațiunile paleolitice de lângă satul Ofatinți, r-nul Râbnița, specialiştii plasându-le printre cele mai timpurii monumente, ele constituind mărturii ale antropogenezei europene. În anii următori au fost organizate expediții în scopul studierii monumentelor de arheologie străveche (1947), medievală (1950), apoi expediții cu direcții specializate. Primele cercetări s-au efectuat cu participarea savanților din centrele ştiințifice ale fostei U.R.S.S. — T. S. Passek, P. P. Efimenko, A. I. Meliukova, G. B. Fiodorov ş.a. În baza materialului acumulat de ei, de asemenea şi de autohtonii P. Bârnea, I. Borziac, G. Cebotarenco, N. Chetraru, I. Hâncu, V. Grosu, V. Dergaciov, V. Marchevici, E. Ricmann, ş.a., au fost elaborate numeroase studii, în care



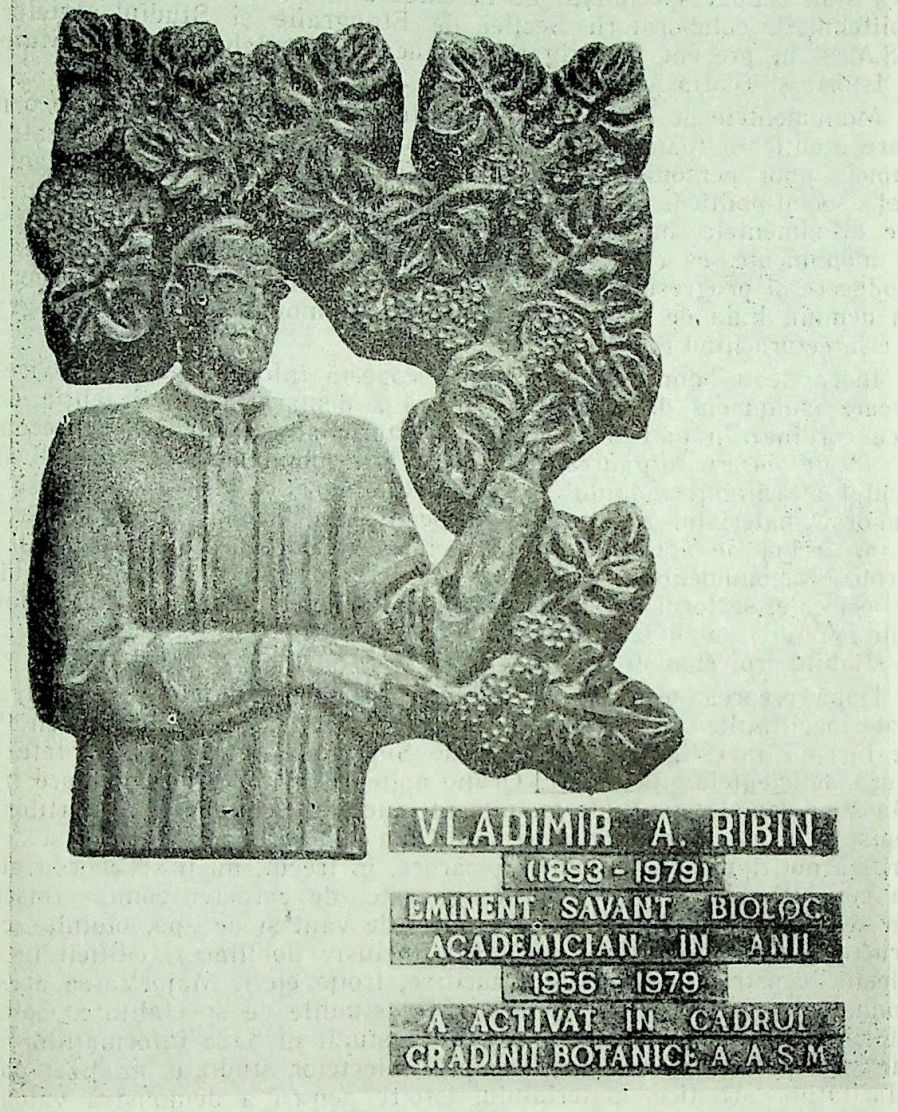
Academicianul Boris Lazarenko, fondatorul metodei de prelucrare electrică şi prin scântei a metalelor. Basorelief de Natalia Vlasov, Ivan Beldi, 1985. Bronz. (Blocul Institutului de Fizică şi Matematică al A.Ş. a R.M. de pe str. Academiei, 5.)

practic, sunt ilustrate toate epocile istorice şi culturile arheologice ce au existat pe teritoriul republicii[26].

Monumentele de arhitectură şi artă monumentală timp îndelungat au fost lăsate în umbră şi aceasta din cauze economice postbelice din republică şi din aprecierea lor de pe poziţii de clasă sau atribuirea lor religiei, ocrotirea lor devenind o necesitate stringentă, deoarece ele deseori erau supuse actelor de vandalism şi barbarie.

În vara anului 1946 un grup de studenţi de la Institutul de Arhitectură din Moscova a vizitat Republica Moldova cu scopul de a lua cunoştinţă de construcţiile ei vechi. În satele republicii au fost înregistrate creaţii de artă populară, complexe monastice şi biserici[27], care pe atunci se aflau într-o stare edilitară bună. Schiţele grafice şi desenele executate au fost utilizate la întocmirea primei liste a monumentelor ocrotite de stat — 19 poziţii —, adoptată în 1947. Această listă pe parcursul anilor s-a completat cu monumente de arheologie, istorie, artă monumentală, conţinând în 1976 câteva sute de obiecte.

Evidenţa monumentelor de istorie şi cultură şi controlul îndeplinirii deciziilor cu privire la ocrotirea lor au fost puse pe seama Ministerului Culturii, unde în acest scop în 1958 este creat Consiliul metodico-ştiinţific pentru problemele ocrotirii şi restaurării monumentelor. În 1965 a fost fondată Societatea de ocrotire a monumentelor de istorie şi cultură din Moldova. Această societate în comun cu Ministerul Culturii a desfăşurat o muncă propagandistică multilaterală, editând şi lucrări



Academicianul Vladimir Râbin, eminent savant biolog. Basorelief de Natalia Vlasov, Ivan Beldi, 1994. Bronz. (Blocul principal al Institutului Grădina Botanică a A.Ş. a R.M., str. Pădurilor, 18.)

despre monumentele de istorie şi cultură, materiale cu destinaţie specială şi de caracter publicistic[28]. Văduvită de studiile efectuate în perioada interbelică, literatura respectivă fiind inaccesibilă şi păstrată în depozite speciale, noile publicaţii despre monumente aveau un caracter descriptiv cu informaţii depăşite în timp, excerptate din scrierile autorilor din sec. al XIX-lea. Dar şi în aceste condiţii istoricii şi criticii în artă au elaborat lucrări de valoare[29]. Apariţiile editoriale treptat, devin tot mai îngrijite şi bogate în conţinut, fiind însoţite de ilustraţii, având o realizare poligrafică impecabilă din care cauză erau mult solicitate de cititori[30]. În lucrările de mari proporţii elaborarea capitolelor ce vizau arta veche a Moldovei a fost încredinţată unor mari specialişti din afara ţării[31], iar istoria arhitecturii Basarabiei din sec. XIX — începutul sec. XX nu şi-a găsit reflectare adecvată în cuprinsul lor. Monumentele de arhitectură din Moldova au atras atenţia specialiştilor de la Moscova[32], Kiev[33], aceştia elaborând câteva studii. La Chişinău, de cercetarea aces-

tora s-au ocupat specialiştii de la catedra de arhitectură a Institutului Politehnic[34], colaboratorii Secţiei de Etnografie şi Studiul Artelor a A.Ş.M.[35], în prezent investigaţii efectuează şi colaboratorii Institutului de Istoria şi Teoria Artei[36].

Monumentele de Istorie sunt o parte a istoriei popoarelor. De o mai mare atenţie în toate timpurile s-au bucurat, în special, cele legate de numele unor personalităţi celebre, care au jucat un rol important în viaţa social-politică, monumentele culturii şi ştiinţei, ce mărturisesc despre evenimentele, mişcările sociale şi istoria statului[37]. De alte tipuri de monumente, cu caracter comun ce vizează nemijlocit activitatea de producere şi progresul tehnic, etc. specialiştii au început să se preocupe nu demult, linia de demarcare dintre ele şi monumentele de etnografie şi arhitectură fiind puţin vizibilă[38].

Ideea de a aduna sub o singură copertă informaţiile cu privire la fiecare monument de istorie şi cultură a demarat de la intenţia de a face «ordine» în patrimoniul cultural-istoric al republicii. Se preconiza ca să fie descris organizat istoria creării monumentelor cu indicarea locului aflării lor, timpului edificării, bibliografiei, de asemenea să fie elaborat materialul documentar respectiv. La început persista părerea că ar trebui de apelat la ajutorul inspectorilor locali responsabili de ocrotirea monumentelor, învăţătorilor, altor activişti, dar nu s-a mers pe aşa cale, sectorul de studiere a monumentelor de la A.Ş. a Moldovei, fiind singura subdiviziune academică din fosta U.R.S.S. care a mizat pe studiile profesioniştilor.

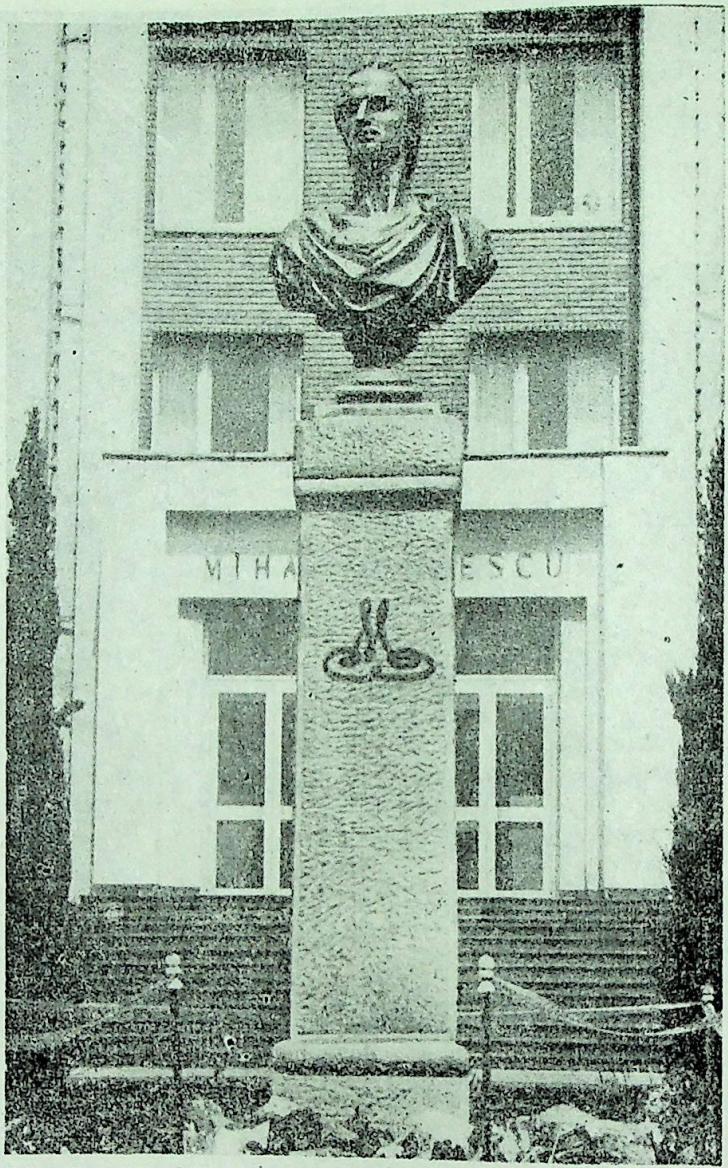
După crearea sectorului de studiere a monumentelor s-au cercetat toate localităţilie din Zonele de Nord şi de Centru ale Moldovei. În 1991 au început investigaţiile în Zona de Sud, dar au fost suspendate din cauza deficienţelor financiare. Graţie aplicării metodei de cercetare frontală s-au depistat multiple monumente inedite. Schimbarea criteriilor de depistare a monumentelor a permis a lua sub ocrotirea statului şi a valorifica noi tipuri de monumente, cărora, în trecut, nu li se acorda atenţia cuvenită sau în genere erau ignorate: de caracter comun (biserici din sec. XIX — începutul sec. XX, mori de vânt şi de apă, oloiniţe, construcţii gospodăreşti, case de locuit, inclusiv nobiliare), edificii în stil eclectic, construcţii omagiale (crucifixe, troiţe etc.). Majoritatea acestor monumente nu şi-au găsit reflectare în studiile de specialitate. Colaboratorii sectorului au elaborat un şir de studii în baza informaţiilor inedite şi a propriilor observaţii asupra obiectelor studiate, analizei particularităţilor artistice, materialului istoirc pentru a demonstra valoarea lor istorică şi artistică. Rezultatele investigaţiilor au fost publicate în monografii colective, culegeri de articole ştiinţifice şi ştiinţifico-populare[39]. Despre activitatea sa sectorul a informat în repetate rânduri instanţelor superioare de stat, colaboratorii lui au prezentat diverse date organismelor de stat şi obşteşti, pentru a fi utilizate în activitatea de ocrotire şi propagare a monumentelor de istorie şi cultură.

O realizare a sectorului ca urmare a investigaţiilor ştiinţifice timp de zece ani este aşa-numita *Machetă*[40], în baza căreia va fi alcătuită ediţia academică fundamentală *Codul de monumente de istorie şi cultură* din Zona de Nord a Moldovei. Printre autorii acestei lucrări sunt colaboratorii actuali ai sectorului: N. Demcenco, doctor habilitat în istorie, I. Bobeico, doctor în istorie, S. Apostol, arhitect, N. Iurcenco, critic de artă, E. Râbalco, istoric, precum şi specialişti care nu mai activează în cadrul lui: I. Hâncu, doctor în istorie, arheolog, I. Chirtoagă, doctor în istorie, D. Macari, P. Răileanu, O. Rudenco, O. Slastihina ş.a.

In viitorul Cod de monumente vor fi incluse anume acelea care constituie veritabile creaţii populare. Lista monumentelor va fi completată cu noi obiecte, totodată vor fi excluse plăsmuirile ad-hoc pentru slăvirea realizărilor socialiste.

Ion Dumeniuk. Monument funerar. Tudor Cataragă — sculptor, M. Rusu — arhitect, 1995. Cimitirul orășenesc. Chișinău, str. A. Mateevici.

În condițiile de revenire la adevăratele valori culturale și istorice, schimbării atitudinii față de monumentele trecutului se revăd principiile de selectare a monumentelor și a locurilor comemorative. Perfecționarea metodelor de evidențiere și valorificare a monumentelor va permite a completa patrimoniul cultural-istoric imobil al republicii, drept reper servind principiile ce au stat la baza creării valorilor tradiționale naționale. Așa s-a procedat și la pregătirea monografiei *Monumente de istorie și cultură din Republica Moldova*[41] și la elaborarea *Registrului*



Mihai Eminescu. Bust de Ion Zderciuc, 1996. Bronz. Sângerei

monumentelor de istorie și cultură din Moldova, efectuat în anii 1992—1993, alcătuit la cererea Comisiei pentru problemele culturii și cultelor a Parlamentului republicii. Acest Registru, ce cuprinde câteva mii de monumente, reflectă, de fapt, rodul investigațiilor științifice ale sectorului de studiere a monumentelor, desfășurate în decursul a 20 de ani de la fondarea lui.

În ultiimii ani cercetătorii științifici de la sectorul de studiere a monumentelor lucrează asupra a trei teme importante, ce constituie, ca atare, trei părți componente ale uneia și aceleiași mari teme de studiere a patrimoniului republicii: 1) «Monumentele de istorie și cultură din municipiul Chișinău»; 2) «Ansamblul monastic Căpriana, monument de istorie și cultură»; 3) «Elaborarea Programului de Stat de dezvoltare a turismului național până în anul 2000». Ultimele teme au fost introduse suplimentar în planul de investigații al sectorului — una prin Ordonanța Președintelui republicii din 2 iulie 1992 și a doua — prin Hotărârea Prezidiului Academiei de Științe a R.M., preconizate în Programul de

activitate al Guvernului pe anii 1994—1997. Listele monumentelor se vor completa mereu, deoarece unele dispar sub acţiunea timpului, altele — executate la un înalt nivel artistic şi dedicate personalităţilor remarcabile ale poporului nostru sau evenimentelor istorice — vor fi luate la evidenţă ca monumente de istorie şi cultură ale neamului.

Note şi comentarii

[1] Elaborată între anii 1714—1716, lucrarea a fost tipărită integral doar în anul 1771 la Leipzig şi Francfurt. D. Cantemir, *Beschreibung der Moldau, Faksimile druck der originalausgabe von 1771*, Bukarest: Kriterion Verlag, 1973, 390 p.

[2] Сведения о древностях Бессарабии, собранные военным губернатором П. И. Федоровым в 1837—1838 г.г. (Приложение к статье И. Н. Халипы «Основные данные о Бессарабии»), în *Труды Бессарабской губернской ученой архивной комиссии*, Кишинев, 1902, т. I, с. 98—115.
Printre monumentele Basarabiei au fost enumerate cetăţile ei de pe Nistru şi Dunărea, bisericile vechi din târgurile Hotin, Orhei şi Căuşeni, monumentul comemorativ de la Sauca, instalat pe locul decesului hatmanului Zolkiewsky, urmele lagărului regelui Suediei Carol al XII-lea de la Varniţa, chilia sihastrului şi mănăstirea Sf. Nicolae de la Soroca, Valurile lui Traian, câteva apeducte vechi şi gorgane — «Geamănă», «Suvorov», «Şvedul» etc.

[3] *Одесское общество истории и древностей, Записки...*, Одесса, 1844—1919, т. 1—33 (în continuare — *ЗООИД*).

[4] G. Bezviconi, *Din vremea lui Alexandru Sturdza*, în *Din trecutul nostru*, 1936, nr. 36, p. 72—76.

[5] *Монастырь Каприяна*, în *ЗООИД*, т. I, 1844, с. 412—418; *Старинная церковь в местечке Каушаны*, în *ЗООИД*, т. 12, 1881, с. 548; *Вознесенский соборный храм в Ново-Нямецком монастыре* în *ЗООИД*, т. 12, 1881, с. 482; А. Коцюбинский, *Тира* (Тирас) — *Белгород—Аккерман и его новая лапидарная надпись от 1452 г.* în *ЗООИД*, т. 23, 1901, с. 879; *Запрос комитета по ремонту Оргеевского Св., Дмитриевского собора относительно древности, его* în *ЗООИД*, т. 24, 1902, с. 28; *Доклад о поездке для осмотра бывшей Хотинской крепости* în *ЗООИД*, т. 25, 1904, с. 80.

[6] К. Стамати, *О. Бессарабии и ее древних крепостях* în *ЗООИД*, т. 2, отд. 2, 1850, с. 805—815.

[7] А. И. Защук, *Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба*, Кишинев, 1862, ч. I, 554 с., ч. 2, 260 с.

[8] *Кишиневские епархиальные ведомости*. Кишинев, 1876—1917 (în continuare — *КЕВ*).

[9] В. Курдиновский, *Окрестности Старого Орхея* în *КЕВ*, 1906, № 41, с. 1313, № 42, с. 1342; Св. Усиневич, *Дополнение к статье об окресностях Старого Орхея* în *КЕВ*, 1907, № I, с. 17; В. Курдиновский, *О местоположении Старого Орхея*, în *КЕВ*, 1907, № 9, с. 313.

[10] *Бессарабская губернская ученая архивная комиссия*. Труды... Кишинев, т. 1—3, 1900—1907 (în continuare — ТБГУАК).

[11] *Бессарабское общество естествоиспытателей и любителей естествознания*. Труды..., Кишинев, т. 1—6, 1906—1917.

[12] Я. Эбергардт, *Памятники старины и археологические находки в Бессарабии*, Оттиски из газеты «Сегодняшняя бессарабская жизнь», Кишинев, 1916, 51 с.
800 de respondenţi din cele peste 2000 de aşezări ale Basarabiei au indicat prezenţa a 28 valuri de pământ, 24 de lăcaşuri rupestre, 66 de horodişti şi selişti, 94 de cimitire vechi 1079 gorgane, 23 de mănăstiri ce funcţionau, 17 desfiinţate etc.

[13] *Бессарабское церковное историко-археологическое общество. Труды...* Кишинев, вып. 1—10, 1909—1918 (în continuare: *ТБЦИАО*). Din 1918: Societatea istorică-apheologică bisericească. Revista..., Chişinău, 1919—1940, tt. 11—33 (în continuare: *RSIAB*).

[14] А. Матеевич, *К истории монастыря Городище*, în *ТБЦИАО*, т. 5, 1913; В. Курдиновский, *Список древних церквей* în *ТБЦИАО* т. 6, 1914.

[15] *Древнейшие типичные православные церкви Бессарабии*, în *ТБЦИАО*, т. 10, ч. I, 1918.

[16] Visarion Puiu, *Mănăstirile din Basarabia în RSIAB*, 1919, t. II.

[17] *Comisiunea Monumentelor Istorice din România*, în *Buletin*... Vălenii de Munte, Bucureşti, tt. 1—45, 1908—19 (în continuare — *BCMI*).

[18] Al. Lapedatu, *Gravuri şi vederi de la Cetatea Albă şi câteva consideraţiuni istorico-arheologice asupra cetăţii moldoveneşti* în *BCMI*, 1913, nr. 6, p. 57—66, N. Iorga, *cele două Chilii*, în *BCMI*, 1929, nr. 22, p. 188—191 etc. Tot în aceste ediţii periodice au fost editate şi monografiile lui G. Bals: *Bisericile lui Ştefan cel Mare*, în *BCMI*, 1925, nr. 18 şi *Bisericile şi mănăstirile din secolul al XVI-lea*, în *BCMI*, 1928, nr. 21, 400 p., dar în care nu şi-au găsit reflectare şi monumentele ecleziastice din Basarabia. Doar în a treia monografie: *Bisericile şi mănăstirile moldoveneşti v. XVII—XVIII*, Bucureşti, 1933, 655 p. au fost incluse şi câteva biserici din Basarabia — biserica Sf. Treime a schitului Rudi, Biserica Adormirea Maicii Domnului din Cău-

şeni, Sf. Nicolae din Chilia publicate în ediţiile din Basarabia. Aceste monografii au rămas un exemplu neîntrecut de prezentare a monumentelor de arhitectură prin ilustrarea lor grafică, ultimul volum conţinând 1035 de desene tehnice şi fotografii.

[19] *Comisiunea Monumentelor Istorice. Secţia din Basarabia. Anuar,* în continuare: (*ACMISB*). Chişinău, 1924, I, 152 p.; 1928, II, 156; 1931, III, 131 p.

[20] Sc. Pănaitescu, *Cetăţile-ruini din Basarabia de pe Nistru şi Dunăre,* în *ACMISB,* 1924, I, p. 112—148; Şt. Ciobanu, *Cetatea Tighina în ACMISB,* 1928, II, p. 159; P. Constantinescu-Iaşi, *Biserica Sf. Gheorghe din Chişinău* în *ACMISB,* 1928, II, 59—80; N. Ţâganco, *Mănăstirea Rudi,* în *ACMISB,* 1928, II, p. 111—124; Gr. Avakian, *Săpăturile de la Cetatea Albă* în *ACMISB,* 1931, III, p. 47—104, etc.

[21] Şt. Ciobanu, *Biserici vechi din Basarabia,* în *ACMISB* 1924, I, p. 1—70.

[22] P. Constantinescu-Iaşi, *Case vechi din Chişinău* în *ACMISB,* III, p. 19—46.

[23] AN a RM, fondul 1135, *Arhiepiscopia Chişinăului.*

[24] P. Constantinescu-Iaşi, *Basarabia arheologică şi artistică,* 1933, M. Răutu, *Cetatea N. Cu monografia oraşului Soroca,* Oradea, 1932.

[25] *Din trecutul nostru.* Revistă istorică, director Gr. Bezviconi, Chişinău, 1933—1939, nr. 1—59.

[26] La editura «Ştiinţa» a Academiei de Ştiinţe a RSSM, a fost editată seria «Археологическая карта», în care şi-au găsit reflectare monumentele arheologice reprezentative pentru culturile arheologice şi epocile istorice: Вып. I. Н. А. Кетрару, *Памятники эпох палеолита и мезолита* 1973, 177 с.; вып. 2. В. И. Маркевич, *Памятники эпох неолита и энеолита,* 1973, 163 с.; вып. 3. В. А. Дергачев, *Памятники эпохи бронзы,* 1973, 126 с.; вып. 4: Б. И. Лапушнян, И. Т. Никулицэ, М. А. Романовская, *Памятники железного века,* 1974, 102 с.; вып. 5: *Памятник сарматов и племен черняховской культуры,* 1975, 169 с.; вып. 6. Г. В. Федоров, Г. Ф. Чеботаренко, *Памятники древних славян VI—XIII вв.,* 1974, 134 с.; вып. 7. Л. Л. Полевой, П. П. Бырня, *Средневековые памятники XIV—XVII вв.,* 1974, 116 с.; вып. 8. А. А. Нудельман, *Топография кладов и единичных монет,* 1976, 193 с. Е. Н. Абызова, П. П. Бырня, А. А. Нудельман, *Древности Старого Орхея: Золотоордынский период,* Кишинев, 1981, 92 с.; П. П. Бырня, *Древности Старого Орхея: Молдавский период,* Кишинев, 1982, 102 с.; И. Т. Никулицэ, *Геты IV—III вв. до н.э. в Днестровско-Карпатских землях,* Кишинев, 1977, 240 с.

[27] G. Nicolaev, *Unele aspecte ale ocrotirii monumentelor de istorie şi cultură în R.S.S. Moldovenească (anii 1940—1980),* în *Valori şi tradiţii culturale în Moldova,* Chişinău, 1993, p. 187—217.

[28] *Окротиря монументелор де историе шй културэ* (Кулежере де документе), Кишинэу, 1972, 72 п.; Г. Д. Ременко, *Ла баштина фрумосулуй,* Кишинэу, 1970, 88 п.; Г. Д. Ременко, *Комоара ноастрэ — монументе,* Кишинэу, 1977 92 п.; Д. Н. Гоберман, *Каменный цветок Молдавии,* Кишинев, 1970, 70 с.; Д. Н. Гоберман, *По Молдавии,* Л., 1975, 167 с.

[29] Н. Д. Роднин, И. И. Понятовский, *Памятники молдавской архитектуры XIV—XIX вв.,* Кишинев, 1960, 60 с.; К. Д. Роднин, А. М. Зевина, *Искусство феодальной Молдавии XV—XVIII вв.* în *Изобразительное искусство Молдавии,* Кишинев, 1965, с. 10—73; К. Д. Роднин, *Средневековое искусство Молдавии,* Кишинев, 1990, 63 с.

[30] *Полиптик молдав: Арта молдовеняскэ дин вякуриле XIV—XIX.* Алк. П. Балан шй Вл. Друк, Кишинев, 1985, 183 п.; *Памятники архитектуры Молдавии XIV — нач. XX вв.* Автор текста и составитель Я. Н. Тарас, спец. фотосъемка Т. М. Ананьиной, Кишинев, 1986, 240 с.

[31] Г. Ионеску, *Архитектура Молдавии и Валахии. Всеобщая история архитектуры,* т. 3, М.-Л. Центральное издательство литературы по стр-тву, 1966, с. 465—502.

[32] А. И. Захаров, *Народная архитектура Молдавии. Каменная архитектура центральных районов,* М., 1960, 94 с.

[33] З. В. Монсеенко, *Архитектура сельских жилых домов Молдавии,* Кишинев, 1973, 204 с.; *Украина и Молдавия:* Справочник-путеводитель. Автор текста и составитель Г. Н. Логвин (некоторых статей — С. Ильвицкая), М., Лейпциг, 1986, с. 470—493 (№ 318—379).

[34] В. А. Войцеховский, *Памятники архитектуры Молдавии XIV—XVIII вв.* în *Краткие сообщения института истории материальной культуры АН СССР,* М., 1954, т. 56, с. 40—50; В. А. Войцеховский, *Сорокская крепость — памятник старины* în *Кратк. сообщения о докладах и полевых исследованиях института археологии АН СССР,* М., 1965, т. 105, Б. А. Войцеховский. *Готические детали в архитектуре Белгород-Днестровской крепости* în *Материалы докладов IX н.-т. конференции КПИ им. С. Лазо,* Кишинев, 1973, с. 312—313; А. Х. Тораманян, *Из истории крепостных сооружений Молдавии* în *Историко-филологический журнал АН Арм ССР,* Ереван, 1974, № 3, с. 181—190; А. Х. Тораманян, *Об общности черт некоторых памятников культовой архитектуры Молдавии, Болгарии и Армении* în *Интернациональные связи искусства МССР с художественным культурами братских республик,* Кишинев, 1982, с. 179—183; А. Х. Тораманян, *Из истории строительной деятельности армян в Молдавии,* М., 1991, 206 с.; В. Ф. Смирнов, *Градостроительство Молдавии XIX—XX веков,* Кишинэу, 1975, 148 с.; А. Н. Белкин, *Ландшафтная архитектура Молдавии,* Кишинев, 1976, 127 с.; В. М. Боровский, *История молдавской архитектуры:* Учебное пособие по дисциплине История русской и нацио-

нальной архитектуры, Кишинев, 1987, 81 с., В. В. Дормидонтова, *Гармония искусства и природы*, Кишинев, 1992, 138 с.

[35] М. Я. Лившиц, *Декор в народной архитектуре Молдавии*, Кишинев 1971, 91 с.; *Этнография и искусство Молдавии*, Кишинев, 1973, 231 с. *Искусство Молдавии*, Кишинев, 1975, 172 с.; *Археология, Этнография и Искусствоведение*: Итоги и перспективы, Кишинев, 1990, 302 с.

[36] *Arta — 92: Studii, cercetări şi documente*, Chişinău: Litera, 1992, 164 p.; *Arta—93;* Chişinău: Litera, 1993, 164 p; *Arta—94*, Chişinău, 1994, 142 p.; *Arta—95:* Seria Arta plastică şi arhitectura, Chişinău: Litera, 1995, 142 p.; *Ghid de monumente şi situri istorice*, Chişinău, 1995, 72 p.

[37] Д. Н. Гоберман, *Монументе де глорие милитарэ ши революционарэ дин Молдова*, Кишинэу, 1976, 41 с.; В. Ульянов, И. Пилат, *Исторические места и памятники Молдавии*, Кишинев, 1977. Н. А. Демченко, *Фокул вешник ал меморией*, Кишинэу, 1989, 144 р.; Н. А. Демченко, *Монументе але глорией революционаре ши милитаре*, Кишинэу, 1983; 108 п.

[38] Н. А. Демченко, *Памятники производственной деятельности в Молдавии*, în *Изв. АН МССР. Серия общ. наук*, 1982, № 2, с. 48—49; Н. А. Демченко, *Памятники трудовой славы Молдавии* în *Изв. АН МССР Серия общ. наук*, 1984, № 1.

[39] *Охрана и использование памятников истории и культуры Молдавии*, Кишинев, 1981, 104 с.; *Памятники истории и культуры*. Виды и типы, Кишинев, 1988, 134 с.; Н. А. Демченко, *Некоторые итоги и перспективы исследования памятников истории и культуры Молдавии* în *Археология, Этнография и Искусствоведение Молдавии*, Кишинев, 1990, с. 258—260; И. Г. Хынку, *Вестижий стрэмошешть*, Кишинэу, 1990, 146 п.; С. П. Апостол, *Памятники архитектуры и реконструкция центра Кишинева*, în *Изв. АН МССР*. Серия общ. наук, 1981, № 1, с. 87—89; С. П. Апостол, *Роль памятника архитектуры в застройке современного города* în *Молодежь и научно-технический прогресс*, Кишинев, 1982, с. 47—48, О. В. Руденко, *К вопросу о задачах взаимовлияний народной и профессиональной архитектуры жилища Молдавии*. На примере памятников сельской усадебной архитектуры în *Актуальные вопросы изучения художественной культуры молдавского народа*, Кишинев, Штиинца, 1989, с. 61—68, О. В. Сластихина, *Памятники народной архитектуры в системе туризма и отдыха в Молдавской ССР*, în *Молодежь и научно-технический прогресс*, Кишинев, 1982, с. 46—47; Н. А. Юрченко, *О формировании архитектурного облика г. Кишинева в I трети XIX века*, în *Изв. АН МССР*, Серия общ. наук, 1981, № 3, с. 81—84, Н. А. Демченко, И. Г. Хынку, Т. П. Нестерова, *Сокровищница земли*, în *Памятники Отечества*, М., 1990, № 1, с. 86—91; И. Г. Хынку, *Памятники археологии...* Кишинев, 1987—1992.

[40] *Свод памятников истории и культуры Молдавской ССР*. Северная зона. Макет, Кишинев, 864 с.

[41] *Monumente de istorie şi cultură din Republica Moldova*. (Col. de autori: N. Demcenco, I. Hâncu, T. Nesterov, I. Bobeico, I. Chirtoagă, P. Răileanu), Chişinău, 1994, 190 p.

OMAGIERI. COMEMORĂRI

ANDREI HÂNCU, GRIGORE BOTEZATU

MOŞTENIREA FOLCLORICĂ ŞI FOLCLORISTICĂ A LUI V. ALECSANDRI ŞI CONTEMPORANEITATEA. 175 DE ANI DE LA NAŞTEREA MARELUI CLASIC

a. *Consideraţii preliminare.* Despre marele clasic al literaturii române Vasile Alecsandri s-a scris atât de mult, încât numai reproducerea titlurilor lucrărilor consacrate sau a celor tangenţiale ar alcătui un volum aparte. La fel, s-au spus atât de multe, încât repetarea unor idei ar fi banală. Vom vedea, de altfel, că unii autori nu se sfiesc să recurgă anume la asemenea banalităţi şi să dea drept ceva nou nişte viziuni uitate. De atât în paginile de faţă ne vom strădui să facem unele concluzii la atare chestiuni dubioase, tratate de pe poziţiile unor teorii, concepte ce nu rezistă criticii severe obiective. Pe această cale credem că vom limpezi cât de cât apele încă uneori tulburi ale moştenirii folclorico-folcloristice alecsandriene.

b) *V. Alecsandri — primul mare colector şi editor de folclor naţional, întemeietorul folcloristicii clasice dezvoltate şi al şcolii romantice în folcloristica română, un ctitor al literaturii naţionale originale şi limbii literare româneşti.* Până şi în una dintre lucrările capitale româneşti la istoria folcloristicii găsim o serie de formulări, ce lasă de dorit sub aspectul preciziei, care uneori chiar se bat cap în cap, fiind lipsite de o anumită concreteţe (nu se referă concret la anumite laturi ale activităţii atât de prodigioase şi ample a lui V. Alecsandri şi a altor clasici). De aici locurile ambigue. Să aducem drept exemplu frazele: «Poetul de la Mircești va juca în folcloristica noastră un rol de adevărat ctitor prin influenţa covârşitoare pe care a exercitat-o în acest domeniu. Contribuţiile celorlalţi pălesc pe lângă ale lui...» (2, p. 75). Şi: «Abia cu Hasdeu începe folcloristica ştiinţifică românească, el fiind cel care a făurit matca cercetării şi i-a jalonat căile ce trebuiau deschise. Hasdeu a fost în primul rând istoric şi lingvist, abia în al doilea rând folclorist. Avantajul era enorm, pentru că disciplina incipientă nu putea păşi spre a-şi crea domeniul ei decât cu ajutorul puternic al celor învecinate. Sprijinul cel mai eficient i-a venit de la lingvistică, repetându-se în şir de deceniile următoare cu Densusianu şi Caracostea până când folcloristica va putea fiinţa de sine stătătoare» (2, p. 171).

Formulările sunt ale lui Ovidiu Bîrlea — unul dintre stâlpii folcloristicii româneşti moderne. Cu toate acestea, ar fi trebuit să fie mai explicite, deoarece au un caracter prea general).

Până la apariţia etnografiei şi folcloristicii (etnologiei) româneşti în sec. XVIII—XIX (D. Cantemir era deja un etnograf şi un etnolog, deşi nu avea lucrări consacrate, aparte, vorbea despre obicei, rituri etc. în *Descrierea Moldovei ş.a*), exista prefolcloristica (evident, ştiinţa românească despre folclor ca disciplină aparte ia naştere de abia la finele primei jumătăţi a sec. al XIX-lea; în Europa Occidentală mai de timpuriu — în sec. a XVIII-lea, unul dintre primii ei întemeietori fiind I. Herder, etnografia (etnologia) înfiripându-se aici mai înainte (în legătură cu descoperirea Americii de către Columb şi investigaţiile misionarilor europeni în această parte a lumii). Dacă ne coborâm mai jos, în evul mediu, vom atesta şi în Europa Occidentală prefolcloristica, reprezentată de Vico (un precursor al folcloristicii) ş.a.. In antichitate marele Herodot ca istorician («părintele istoriei») aduce diverse date despre riturile, obiceele, moravurile multor popoare vechi, dar nu are încă concepţia disciplinei etnografia (şi etnologia), el vede totul ca o parte a istoriei şi este un precursor al etnografiei (şi etnologiei). Deci, formulările făcute se dovedesc a fi adesea ambigue.

© Andrei Hâncu, Grigore Botezatu, 1997.

Cronicarii Grigore Ureche, Nicolae şi Miron Costin, Ioan Neculce şi, desigur, marele savant Dimitrie Cantemir aparţin prefolcloristicii (căci nu au conceptul disciplinei date ca existente aparte), dar ei, spre deosebire de D. Cantemir, nu sunt etnografi ca atare.

Deci, dacă se spune că «poetul de la Mirceşti va juca în folcloristica noastră un rol de adevărat ctitor», este necesar de arătat concret ce a întemeiat el, cărei perioade aparţine etc. Adevărul constă în următoarele: folcloristica incipientă în Moldova* are drept ctitori pe cei trei mari clasici M. Kogălniceanu, A. Hâjdeu, C. Negruzzi, ei venind, respectiv, cu cele trei elemente constitutive: programul adunării materiilor culturii populare şi creării literaturii originale naţionale pe baza folclorului ş.a., publicat în primul număr al «Daciei literare», primele încercări de valorificare teoretică mai largă şi de propagare, ce-i drept în limba rusă, şi încercările de ordonare (clasificare) a folclorului, deşi, în temei, versificat. De atât trebuie de arătat că 1) V. Alecsandri este într-adevăr (prin colectările masive incipiente şi publicarea textelor) un Columb al folclorului românesc (B. P. Hasdeu), tot aşa cum M. Kogălniceanu este un Columb al istoriei (prin publicarea cronicilor); 2) bardul de la Mirceşti era fondatorul şcolii romantice în folcloristica românească, cu toate ajunsurile şi neajunsurile acesteia; 3) este unul dintre fondatorii literaturii mari clasice şi limbii literare pe baze originale folclorice şi lingvistice. Deci în perioade diferite au fost mulţi ctitori. Şi toţi au făcut ştiinţă. În folcloristica românească întemeietorul (ctitorul) şcolii ştiinţifice este B. P. Hasdeu, lui urmându-i pe bază de principii noi (autenticitatea, complexitatea cercetărilor etc.) o întreagă pleiadă de colectori, cercetători, editori (S. Fl. Marian, la început adept al lui V. Alecsandri, E. D. O. Sevastos, E. N. Voronca, T. Pamfile etc.). Dar felul lui B. P. Hasdeu de a vedea complex, încă nediferenţiat în folclor, toate prin câte se manifestă spiritul unui popor, a avut şi lacune: mult timp matca cercetării disciplinei folcloristicii fiind cea lingvistică sau istorică, disciplina e lipsită de iniţiativele proprii ştiinţifice.

Să ne aducem aminte de problemele eposului versificat-melodic neritualic (aşa-numita baladă în accepţia clasică a cuvântului), ce rămân până astăzi neelucidate, despre sistemele de clasificare atât de ambigue şi rudimentare etc. De altfel, şi la V. Alecsandri clasificarea este limitată şi astăzi nu mai face faţă decât în unele aspecte.

Deci să dăm cezarului ceea ce este a cezarului (adică să dăm — merite, laude etc. lui V. Alecsandri, B. P. Hasdeu ş.a. atât cât le aparţin, dar să depăşim ceaţa seculară a epigonismului, în atare chestiuni, ce rămân să fie privite pe vechi, la nivelul ştiinţei incipiente europene despre folclor (sec. al XVIII-lea). Ne referim în special, la problema conceptului clasic al baladei, ce rămâne până astăzi o plagă, care aduce la atâtea ambiguităţi (vezi mai departe, cel puţin, despre balada *Mioriţa* ş.a.). Doar în ultimele decenii a început depăşirea impasurilor acestei probleme spinoase (la Bucureşti — prin lucrările mai noi ale lui M. Pop, Al. I. Amzulescu, S. Ispas, iar la Chişinău — prin cele ale lui V. Gaţac, Gr. Botezatu, A. Hâncu ş.a.). Cele mai noi cercetări, inclusiv pe bază de materiale folclorice «exotice», aparţinând unor popoare neevoluate social-istoric, arată că noţiunea şi termenul (conceptul) de baladă în accepţia clasică, ce ne vine din Anglia sec. XVIII, sunt ambigue, desemnând confundat nu o specie, ci mai multe, în temei — trei: cântecul istoric epic, epico-liric şi liric ca structură, balada propriu-zisă sau demieposul nuvelistic cântat neritualic de structură lirico-epică sau lirică şi fond dramatic, cântecul epic eroic neritualic. Sunt specii de diferite grade (I—II—III) sau specii compozite, intergen, superspecii (lirico-epico-dramatice, uneori şi cu subiecte, cum e balada, lirice) ori şi cu forme cotangente (cântecul istoric) sau unitare (pur epice), cum este cântecul epic eroic; ele au geneză, evoluţie, structură poetică, funcţie social-estetică aparte. Aceste specii au şi un melos deosebit. Dar sunt similare puţin: au forma de poem, ritmul, rima comune. Deci nu pot fi confundate, termenul baladă rămânând în uz numai pentru specia baladei ca atare

* În Ardeal ctitori au fost marii corifei ai şcolii latiniste, deci existând mai multe centre de zămislire. Faptul era impus şi de situaţia că Basarabia era acaparată de Rusia, în această arie folcloristica luând naştere în două limbi — românească şi rusă.

(inclusiv «balada eroică — o formă ce nu se poate confunda cu cântecul epic eroic). În paralel, trebuie recunoscută specia cântecului istoric, acesta neconfundându-se cu cântecul epic eroic şi balada. Altfel, niciodată nu vom ieşi din cursele erorilor atât de flagrante, ce ţin pe loc dezvoltarea ştiinţei despre folclor, uneori la nivelul ei incipient al sec. XVIII—XIX.

c. *V. Alecsandri şi normele editării textelor folclorice.* În cercetarea acestui domeniu s-a făcut de acum foarte mult (2, 3). Astfel s-a arătat (de către Gh. Vrabie, V. Gaţac ş.a.) cum şi cât a intervenit V. Alecsandri în textele colectate personal sau donate de alţi colectori (Al. Russo ş.a.), evidenţiindu-se patru grupe inegale de materii: 1) texte autentice; 2) texte modificate (a scos sau a adăugat versuri, cuvinte (prepoziţii, interjecţii, conjuncţii ş.a.); 3) texte fabricate în stil folcloric şi plasate la grupa celor pseudofolclorice; 4) texte alecsandriene folclorizate ulterior «Hora Unirii» ş.a.). Totuşi, în majoritatea cazurilor, şi faptul a fost atestat pe larg, materialul textologic a păstrat spiritul popular, neajungându-se la mistificări globale, mari (de tipul poemelor lui Ossian, Pr. Merimee ş.a.). S-a stabilit şi aceasta a recunoscut însuşi marele clasic, că a ajustat, curăţind aurul textelor de rugina timpului etc. Dar toate aceste păcate împotriva principiului autenticităţii, strein timpului lui V. Alecsandri, s-au răscumpărat prin importanţa culturală politică a muncii de colector, editor, propagator, creator al literaturii clasice şi limbii literare etc., efectuate de marele clasic. Nu vom repeta lucrurile luate în discuţie de atâtea ori (a se vedea, cel puţin, lucrările lui Gh. Vrabie).

d. *V. Alecsandri şi problema aşa-numitelor texte de autor (Mioriţa* ş.a.) În legătură cu opera folclorico-folcloristică a lui V. Alecsandri rămâne până astăzi o chestiune, am spune, flagrantă, — cea a reluării principiilor şi ideilor lui (sau şi ale lui Al. Russo) privind unele subiecte-capodopere. Un exemplu elocvent este *Mioriţa,* şi iată de ce. În ultimul timp şi-a făcut iar apariţia, într-o formulare mai «dibace», ideea că varianta baladei găsită (atestată) de Al. Russo (la Soveja) şi publicată incipient de V. Alecsandri, ar fi un text (o variantă «de autor» (L. Berdan[4] ş.a.). Se ştie că această viziune nu e ceva nou: deja în fazele incipiente ale cercetărilor privind balada *Mioriţa,* V. Alecsandri a fost acuzat de a fi introdus în subiectul ei şi multe alte «flori de târg», că ar fi creat singur subiectul discutat (D. Zamfirescu[1], M. Schwartzfeld[2] ş.a.), crezându-se că cel ce a creat varianta găsită de Al. Russo şi publicată de V. Alecsandri nu e poporul. Să intrăm în unele detalii ale problemei (ele au fost discutate pe larg de D. Caracostea, A. Fochi ş.a.). Neînţelegerea adecvată a speciei şi *Mioriţei* ca baladă, îl aduce pe D. Caracostea la concluzia că V. Alecsandri ar fi adus încă o dată (a repetat) motivul cu maica bătrână ca şi tema poetică «moartea—nuntă» etc. Nimic mai eronat. Balada ca specie este un demiepos (se bazează pe estetica genului epic în ipostaza subgenului cântat neritualic, genului liric şi, parţial ca structură, dar decisiv ca fond, a genului dramatic). De aici necesitatea repetiţiei de motive, şabloane, deşi ca demiepos se poate şi evita, mai ales în formele comprimate, dezlânate, ce ţin de etapele declinului speciei. Deci repetiţia limitată (de două ori şi nu de trei ori, ca în eposul eroic al motivului mamei ş.a.), este logică şi naturală. De altfel, cel puţin, teoria probabilităţii ne spune că un număr de variante pot fi excepţii,— atingând o dezvoltare de vârf, apogeică, exclusivă. Aşa s-a întâmplat şi cu *Mioriţa* (var. lui Russo—Alecsandri, Costăchescu ş.a.) numite astăzi epigonic şi diletant (nici nu s-a văzut ce a adus V. Alecsandri, cel puţin conform cercetărilor lui Gh. Vrabie ş.a.) «variante de autor». Astfel, se ajunge la subestimarea talentului poporului. În cazul unor variante, numite clasice, avem anume probe de creativitate genială estetică a popolului, cu toate că pe ici pe colo ceva a fost ajustat, «corectat», neţinându-se cont de melos sau alte momente ale complexului sincretic cuvânt, melodie etc. Şi o altă problemă: în ultimul timp se accentuează tot mai mult că V. Alecsandri ar fi creat textul *Mioriţei* pe baza mai multor variante (în virtutea faptului că însuşi V. Alecsandri a spus că a cules *Mioriţa* de la baciul Udrea pe Ceahlău ş.a.). Într-adevăr V. Alecsandri a putut găsi o variantă similară, ce făcea parte din tipul «Vrâncean» (cu răspândire în zona ce ocupă tangenţial Moldova de Sud-Vest Carpatică, Ardealul de Sud-Est — cotul intercurburii arcului carpatic şi Munteniei de Nord-Est Carpatice), care a ajuns până în Oltenia, cu atare schimbări fiind auzită de Al. Russo, de la un lăutar la Soveja.

Deci, textul fixat de Al. Russo şi donat lui V. Alecsandri nu-şi are originea în Oltenia sau Muntenia de Vest (în zona Muscelului), ci în zona de contact transilvano-moldo-munteană, ajungând de aici până în toată Muntenia, Oltenia..., şi era la el acasă (la baştină) când se cânta în Vrancea (teoriile lui Al. I. Amzulescu trebuie revăzute). Mai mult decât atât: V. Alecsandri publică, încă în timpul vieţii lui Al. Russo, anume acest text, şi nu cel găsit pe Ceahlău, unde a fost împreună chiar cu Al. Russo şi M. Cucereanu. N-a folosit V. Alecsandri nici «o tufă» de variante în crearea *Mioriţei*, ea este cea populară, culeasă de Al. Russo.

e. *V. Alecsandri şi textele basarabene: continuitatea românească în Moldova.* Cele peste 50 de subiecte «baladice» (de epos eroic, baladă, cântec istoric ş.a.) publicate de V. Alecsandri şi-au găsit ulterior forme-variante şi în Basarabia, nordul Bucovinei ş.a., ceea ce este o dovadă a continuităţii folclorului românesc în aceste teritorii răpite. Desigur, nu avem în vedere variantele publicate de V. Alecsandri, răspândite prin şcoli. La fel e şi cu lirica, colectată de marele clasic: ea are corespondenţe peste tot în Moldova, formând corp comun cu tot genul liric popular românesc. Aceeaşi se poate spune şi despre o serie de rituri, alte forme folclorice — unele creaţii de nuntă şi calendaristice, colinde, cântece nupţiale, descântece etc. — aspecte mai puţin fixate de marele scriitor. Se ştie că textele basarabene au nimerit într-o cantitate limitată în colecţiile lui V. Alecsandri. Era şi firesc, Basarabia fiind din 1812 sub călcâiul căzăcesc al Rusiei ţariste.

f. *V. Alecsandri — o mândrie a neamului românesc.* Marele scriitor V. Alecsandri va rămâne pentru totdeauna unul dintre stâlpii culturii româneşti — avanpostul spiritualităţii latine în Europa de Est. El a fost un fiu al epocii sale şi activitatea lui poartă amprenta evenimentelor de la 1848, animate de ideea libertăţii şi unităţii neamului daco-românesc. Aşa erau cerinţele timpului: de a face din creativitatea folclorică mai întâi de toate un stindard al luptei pentru persistenţa şi integritatea neamului, un tezaur estetic. Şi fapta măreaţă a lui Alecsandri s-a văzut justificată pe deplin, servind drept model pentru contemporani: trebuie să facem din cel mai mare monument de cultură al poporului — folclorul — o armă de luptă pentru unirea semin̦ţiei române de pretutindeni.

Referinţe bibliografice

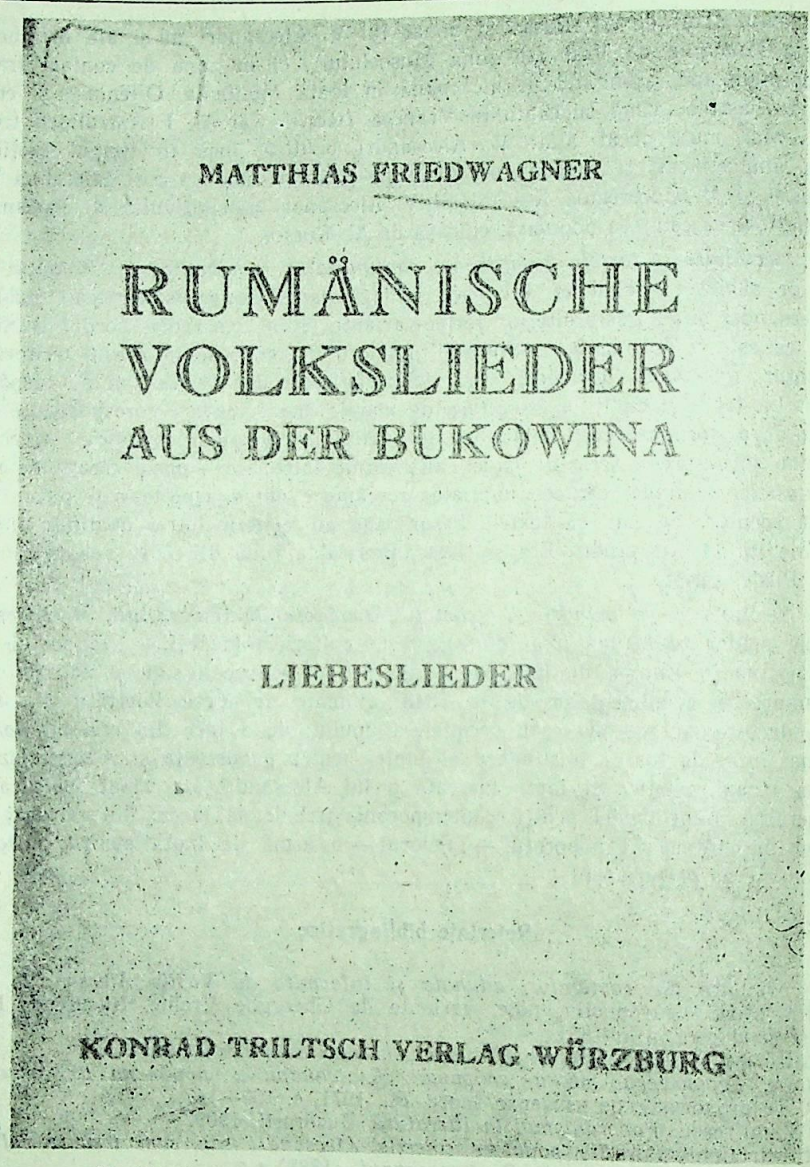
1. *Poezii populare ale românilor, adunate şi întocmite de Vasile Alecsandri.* Ediţie îngrijită, studiu introductiv, note, variante de Gheorghe Vrabie, Bucureşti: E.P.L., 1965. (Introducere, p. 5—85).
2. Ovidiu Bârlea, *Istoria folcloristicii româneşti,* Bucureşti, E.E.R., 1974.
3. В. Гацак, *Героические песни собрания Александри и проблема их основного текста.* Текстологическое изучение эпоса. М., 1971, с. 109—147.
4. Duiliu Zamfirescu, *Poporanismul în literatură,* Bucureşti, 1909.
5. M. Schwartzfeld, *Poeziile populare colecţia Alecsandri sau cum trebuie culese şi publicate cântecele populare,* în *Contemporanul,* (1888) ş.a.

PROFESORUL MATHIAS FRIEDWAGNER. 135 DE ANI DE LA NAŞTERE

M. Friedwagner, erudit pedagog, filolog-romanist, folclorist, profesor, membru corespondent al Academiei Române, membru de onoare al Societăţii române de ştiinţe naturale din Iaşi, din păcate, este prea puţin cunoscut astăzi. Acad. Iorgu Iordan scria că M. Friedwagner a fost «cel mai cunoscător, printre străini, al limbii şi literaturii noastre» *(Buletinul Institutului de filologie română «A. Philippide»,* VI, 1939, p. 287).

Aducem câteva informaţii despre viaţa şi activitatea lui M. Friedwagner, extrase din unele lucrări, semnate de N. Iorga, C. Rădulescu-Motru, I. Toronţiu, S. Stroescu. M. Friedwagner s-a născut la 3 februarie 1861 în familia unui muncitor (dulgher)

© Nicolae Băieşu, 1997.
din orăşelul Gallspach din Austria de Sus. Şi-a susţinut bacalaureatul în 1880 în



M. Friedwagner, *Rumanische volkslieder*, 1940. Copertă.

or. Linz. Şi-a făcut studiile universitare în domeniul filologiei romanice la Viena, capitala Imperiului Austriac. A susţinut teza de doctorat în filologie la aceeaşi Universitate în 1889. În anii 1889—1900 a activat în calitate de profesor secundar. În 1900—1911 a fost profesor de filologie romanică şi de istorie literară, iar în 1910—1911 — profesor al Universităţii din Cernăuţi. Un timp relativ îndelungat (1911—1935) M. Friedwagner a lucrat ca profesor de filologie romanică la Universitatea din oraşul Francfurt-pe-Main, unde a înfiinţat, pe lângă catedra respectivă, lectorate pentru limbile franceză, italiană, spaniolă şi română.

Preocupările ştiinţifice de bază ale lui M. Friedwagner au fost istoria, limba şi folclorul poporului român.

Pe când lucra la Cernăuţi, profesorul M. Friedwagner s-a ocupat de colectarea creaţiei poetice şi muzicale populare bucovinene, având această însărcinare din partea Ministerului Învăţământului Public din Imperiul Austriac. Acad. N. Iorga scria despre M. Friedwagner: «El a dat în Bucovina de un popor deştept şi care, lipsit de un contact strâns cu izvoarele cele mai mari ale civilizaţiei, a fructificat, totuşi, ce-i venise de la strămoşii antici. Şi astfel i-au plăcut la noi, între care, firește, şi arta populară,

dar, mai ales, după ce a învăţat repede limba, cuvântul nostru» *(Neamul românesc,* 1940, 7 mai). Munca de folclorist M. Friedwagner a efectuat-o amplu şi sistematic, izbutind să adune aproximativ 10.000 de texte poetice populare cântate şi circa 2.500 de melodii, descifrate, transpuse pe note de prof. Alexandru Voevidca. După cum afirmă S. C. Stroescu, e vorba de «cea mai mare colecţie de folclor românesc antebelică şi, până azi, cea mai amplă colecţie regională» *(Dicţionarul folcloriştilor,* 1979, p. 199). Materialele acestea au fost publicate parţial în limba română şi în versiune germană în capodopera lui M. Friedwagner, intitulată «Cântece populare româneşti din Bucovina, De-ale dragostei». Cartea a apărut nu cu mult după moartea profesorului (5 aprilie 1940). Fiica lui M. Friedwagner scria: «Ce trist este că lucrarea apare abia după moartea tatălui meu, căruia, însă, soarta i-a îngăduit s-o revadă la corecturi până la ultima pagină» *(Convorbiri literare,* 1940, nr. 4, p. 296).

Culegerea, mare şi valoroasă, a lui M. Friedwagner cuprinde 943 de texte, bine selectate şi grupate în 33 de capitole tematice. Iată câteva din primele capitole ale cărţii: *Preludiu, Dragoste tainică, Dor şi jale, Dragoste fericită, La fântână, Înstrăinare, Vorbe rele* ş.a. «Aceasta este, scria în bună cunoştinţă de cauză folcloristul Efim Junghietu, prima şi cea mai plauzibilă clasificare a cântecelor româneşti de dragoste, în care se evidenţiază deosebit de reuşit bogăţia şi varietatea tematică. M. Friedwagner a creat, astfel, un subiect de roman de dragoste, cântecele aranjându-le conform desfăşurării obişnuite a relaţiilor dintre îndrăgostiţi» *(Cântece populare de dragoste,* 1977, p. 9).

E foarte important că fiecare text din colecţie este însoţit de ceea ce numim noi azi «paşaport» (numele interpretului, vârsta, localitatea, uneori data înregistrării); e clar că nu toate «paşapoartele» sunt la fel de complete (în funcţie de informaţiile primite de la colectori). M. Friedwagner a ales, cu o extremă exigenţă, o serie de preţioase note referitoare la variantele publicate în colecţiile anterioare, la modul de circulaţie.

Culegerea are valoare şi prin faptul că textele sunt prezentate aici printr-un număr considerabil de variante, toate reproduse fără modificări, intervenţii. Textele poetice sunt completate cu 380 de melodii, cu un indice de teme şi motive.

Toate cele menţionate mai sus vorbesc despre interesul deosebit al profesorului pentru «valorile estetice şi lingvistice ale poeziei populare bucovinene, cunoaşterea temeinică a vieţii românilor bucovineni» *(Dicţionarul folcloriştilor,* 1979, p. 199). Dovadă sunt şi cele spuse de M. Friedwagner în prefaţa culegerii sale, care sunt «un gest de recunoştinţă faţă de acest popor, care nu m-a socotit străin şi s-a purtat cu mine ca şi cum aş fi fost unul de-ai lui, iar datoria mea va fi de a păstra pentru viitor şi să dau întregii lumi aceste roade ale talentului poetic şi muzical al românilor bucovineni» (ibidem).

M. Friedwagner a publicat şi un grupaj de cântece populare basarabene (14 texte) *(Dacoromania,* VI, 1929—1930, p. 551).

Prof. M. Friedwagner s-a stins din viaţă la vârsta de 80 de ani (5 aprilie 1940) în or. Vornwald din Austria.

Credem că ar fi binevenită azi reeditarea culegerii «Cântece româneşti din Bucovina».

Nicolae Băieşu

DUMITRU POP. 70 DE ANI DE LA NAȘTERE

Folcloristul Dumitru Pop, nume notoriu în cultura românească, rotunjește 70 de primăveri. S-a născut la 18 martie 1927 în comuna Băsești județul Maramureș. Face studii școlare la Iași (1939—1945) și Carei (1945—1947), ulterior la Universitatea «Babeș-Bolyai» din Cluj (1947—1951). După terminarea studiilor lucrează în calitate de asistent la catedra de filologie românească a Facultății de Filologie a Universității din Cluj, preparator la Institutul de Lingvistică al Academiei Române Filiala Cluj, asistent la catedra de literatură română a Universității clujene, lector, conferențiar și profesor la aceeași catedră. Cu excepția perioadei 1 martie—1 iulie 1964, când a funcționat ca lector de limbă și cultură română la Universitatea din Montpellier, de la 1 octombrie 1963 la 15 octombrie 1966 s-a aflat în post de conferențiar la Institutul Pedagogic din Oradea. În perioada 1 septembrie 1966—15 septembrie 1969 conduce, paralel, Secția din Cluj a Institutului de Etnografie și Folclor al Academiei Române, după ce mai înainte, în perioada 1 noiembrie 1957—30 aprilie 1959 a funcționat, de asemenea, paralel, ca cercetător științific principal la aceeași instituție. Îndeplinește și funcția de decan al Facultății de Filologie a Universității clujene (15 octombrie 1968—12 iunie 1976), iar ulterior — director al Institutului de Lingvistică și Istorie Literară din Cluj-Napoca. Susține titlul de doctor în filologie la Universitatea din București (1969) cu teza «Folcloristica Maramureșului».

Dumitru Pop s-a impus în etnologia românească drept un cercetător și pedagog de factură nouă, modernă, la care cele trei aspecte — istoria, teoria și practica — constituie o simbioză, într-o integritate. Participă la cele mai reprezentative manifestări științifice în țară și peste hotare. A prezentat peste 100 de comunicări științifice în cadrul Universității și al altor instituții de învățământ superior din România, al Institutului de Etnografie și Folclor «C. Brăiloiu» din București și al Secției din Cluj, al Muzeului de Etnografie al Transilvaniei, al Comisiei de Etnologie a Filialei Cluj a Academiei Române, al Cocietății de științe filologice ș.a. De asemenea, a prezentat comunicări științifice în străinătate cu diferite prilejuri: în Iugoslavia (1967, 1972), Franța (1964), Polonia (1968), Cehoslovacia (1970), Republica Federală Germania (1971) ș.a.

Activitatea didactică se îmbină armonios cu aceea de cercetare științifică desfășurată până în prezent. Cursurile și seminarele universitare s-au materializat în:

1. *Istoria literaturii române* (epoca veche și modernă), curs general pentru studenții Facultății de Istorie și ai secțiilor Rusă Pedagogie (15, X, 1951—30, VI, 1956);

2. *Istoria literaturii române* (epoca veche), curs și seminar de specialitate pentru studenții de la secția Română (1, X, 1953—iunie 1958);

3. *Folclor literar românesc*, curs și seminar de specialitate pentru studenții de la secția Română (1, I, 1953—iunie, 1992);

4. *Curs special de Folclor* pentru studenții de la secția Română (1959—1989).

Pe parcursul acestor ani colaborează fructuos la *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei, Cronica, Demos* (Berlin), *Ethnographia* (R.P.U.), *Familia, Folclor literar, Limbă și Literatură, Revista de Etnografie și Folclor, Revista Învățământului Superior, Steaua, Studias Universitas Babeș-Bolyai, series Philologia, Tribuna* ș.a.

Studiile și articolele Domniei Sale despre Ion Agârbiceanu, Iosif Vulcan, Ion Codru-Drăguşanu, Grigore Silaşi, George Coşbuc, Pavel Dan, Ovid Densuseanu, Emil Bran și alte personalități literare au o ținută științifică și artistică elevată. Lucrarea

© Tudor Colac, 1997.

de sinteză «Folcloristica Maramureşului» (Bucureşti, Minerva, 1971, 297 p.) se înscrie drept un aport de seamă la istoria folcloristicii româneşti (texte inedite de la sfârşitul secolului trecut, corespondenţe, date biografice, informaţii noi etc.).

Profesorul Dumitru Pop dăscăleşte până în prezent şi studenţi basarabeni, care au posibilitatea să cunoască şi răspunsurile la chestionarele din Arhiva de Folclor a Institutului de Etnologie din Cluj, arhiva «Ion Muşlea», materiale-documente de excepţie din viaţa socială a Basarabiei anilor '30.

Începând cu anul 1970 Domnia Sa se consacră şi conducerii ştiinţifice a doctoranzilor, mulţi dintre ei, printre care şi subsemnatul, fiind din Chişinău. Este printre primii oameni de cultură din Ardealul românesc, care au contribuit cu donaţii de carte românească pentru bibliotecile din Republica Moldova.

Bonomia, modestia, demnitatea, principialitatea, noblețea sunt calităţi ce l-au caracterizat dintotdeauna şi pe care le cultivă discipolilor săi.

Pentru meritele deosebite este inclus în: *Who's Who in the World*, Chicago, 1972, 1975, 1978, 1979...; *Who's Who in America*, Chicago, 1973, 1976, 1977, 1978...; *Men of Achievement*, Cambridge, 1976, 1979; *Dictionary of International Biography*, Cambridge, 1976, 1977, 1978, 1979, 1985... *The International Who's Who of Intellectuals*, vol. VI, Cambridge, 1984.

Cu prilejul împlinirii celor şapte decenii de viaţă îl urăm de sănătate trainică, energie creatoare, cuget treaz şi noi realizări pe tărâmul valorificării culturii naţionale.

Un posibil memoriu de activitate al etnologului Dumitru Pop la compartimentul investigaţii ştiinţifice ar putea fi exprimat structural după cum urmează:

1. Cursuri, manuale, tratate.
2. Colecţii de folclor, ediţii.
3. Studii şi articole de teorie generală a folclorului şi de metodologie a cercetării. Rolul folclorului în viaţa oamenilor.
4. Contribuţii la studiul unor categorii şi motive folclorice.
5. Istoria folcloristicii româneşti. Folcloriştii. Etape ale dezvoltării.
6. Scriitorii şi folclorul. Preocupări şi reflexe folclorice în creaţia literară.
7. Recenzii, prefeţe.
8. Contribuţii de istorie, istorie literară şi culturală.

Lista lucrărilor la acest compartiment de activitate a profesorului Dumitru Pop, pe care o aducem în continuare, nu include articolele publicate în ziare, circa 100 de materiale de mare rezonanţă publică, luări de atitudine şi, evident, de interes ştiinţific indiscutabil. De asemenea, sunt omise aici comunicările ştiinţifice ale Domniei Sale, prea multe la număr, care vor fi trecute în revistă cu un alt prilej.

Evident, un culegător de folclor atât de prolific cum este Dumitru Pop, are la activ şi un fond de creaţii deosebit de bogat în variante. Din cele mărturisite de Domnia Sa conchidem că textelor publicate în colecţiile menţionate mai jos li se adaugă alte câteva mii de piese culese din zonele Câmpia Transilvaniei, Codru, Lăpuş, Oaş, Huedin, Munţii Apuseni, Bihor, Năsăud şi altele, piese ce se află în arhivele de specialitate din Bucureşti şi Cluj, precum şi în arhiva personală.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ A LUCRĂRILOR FOLCLORISTULUI DUMITRU POP

I. CURSURI. MANUALE, TRATATE

1. *Curs de folclor literar românesc*, Partea I, Litografia Învăţământului, Cluj, 1957, p. 190.
   Menţ. şi rec. I. Lăudat, în «Iaşul literar», IX (1958), nr. 2, p. 115—117; Ileana Vrancea, în «Lupta de clasă», seria a V-a, XXXIX (1959), p. 109—110 (rec. critică).
2. *Istoria literaturii române*, vol. I, Bucureşti, 1964, p. 16—67 (colaborare la cap. *Obiceiuri de Anul nou. Obiceiurile primăverii şi verii. Obiceiurile în legătură cu momentele mai importante din viaţa omului*).

II. COLECȚII DE FOLCLOR, EDIȚII...

1. *Poezii populare din Sălaj*, în *Folclor din Transilvania*, I, București, Editura pentru literatură, 1962, p. 155—218 (150 piese, dintre care 32 apăruseră și în antologia *Flori alese din poezia populară*, București, 1960).
2. *Poezii populare din Lăpuș*, în *Folclor din Transilvania*, I, p. 443—470 (49 piese). *Menț. și rec. Mihai Pop, în «Luceafărul»*, II (1962), nr. 14, p. 2; Ion Taloș, în «Tribuna», VI (1962), nr. 46, p. 3; Adrian Fochi, în «Demos» (Berlin), nr. I, col. 118—119.
3. Ioan Slavici, *Opere*, vol. I /Povești/, București, Editura pentru literatură, 1967 *(text stabilit, variante* și *glosar* — în colab. — *note)*.
4. *Folclor din Bihor*, Poezii populare, Casa creației populare a județului Bihor, Oradea, 1969 (348 piese, Cuvânt înainte, indici de localități și informatori, indice de culegători glosar), 349 p.
   Menț. și rec. Ion Cuceu în «Făclia», XXIV (1969), nr. 7114, p. 2 și în «Tribuna», XIII (1969), nr. 50, p. 6; N. Both, în «Steaua», XX (1969), nr. 11, p. 116, 119; Ion Seuleanu, în «Studia...», Fasc. I, 1969, p. 137—139; Ion Taloș, în «Jahrbuch fur Volksliedforshung», «Funfzehner Jahrgang», 1970, p. 199—200; Adrian Fochi, în «Demos», 11 (1970), nr. 1, col. 79—80.
5. *O colecție inedită de folclor într-un manuscris din Orșova* (jud. Mureș) (în colab.), în «Marisia» (Tg. Mureș), 1976, p. 623—657 (81 piese culese în a doua jumătate a secolului al XIX-lea).
6. *Folclor din zona codrului*. Centrul de îndrumare a creației populare și a mișcării artistice de masă al județului Maramureș, Baia Mare, 1978 (Cuvânt înainte, studiu introductiv, notă explicativă, glosar, indice de informatori, indice de culegători, lista ilustrațiilor, 500 texte).
   Menț. și rec. Ioan Chiș Ster, în «Maramureș», 1978, dec., p. 12, în «Anuarul Marmației», IV, Baia Mare, 1978, p. 529 și în «Anuarul de folclor», I, Cluj-Napoca, 1980, p. 214—216; P. Lenghel-Izanu, în «Pentru socialism», XXX (1979), nr. 7322, p. 3; E. Cozmuța, în «Bayabideki Faklya», XXII (1979), p. 5; Nicolae Both, în «Steaua», XXX (1979), nr. 8, p. 53—54; Tănase Filip, în «Foaia noastră», organ al Uniunii democratice a românilor din Ungaria, XXIX (1979), nr. 43, p. 7; Ilie Moise, în «Studii și comunicări» (vol. II), Sibiu, 1981, p. 373—374; C. Parasca, în «Biharea», VI (1978), Oradea, 1979, p. 329—330.
7. *Pe marginea «Mioriței»*, în «Studia...», fasc. 1, 1965, p. 131—144 (36 variante inedite ale baladei, precedate de o prezentare).
8. *Folclor românesc din Crișana și Banat de la începutul secolului al XX-lea*, I (379 texte în versuri și proză, culese în anii 1907—1912 de elevii liceului românesc din Beiuș; *Cuvânt înainte, Introducere, Notă asupra ediției, Indice de localități și informatori, Indice de culegători, Glosar* și *Note*) în mss; vol. II: *Proza populară* (40 povești, snoave și legende), în mss.
9. *Izvoare folclorice. Un manuscris inedit de la 1864.*

III. STUDII ȘI ARTICOLE DE TEORIA GENERALĂ A FOLCLORULUI ȘI DE METODOLOGIE. A CERCETĂRII. ROLUL FOLCLORULUI ÎN VIAȚA OAMENILOR.

1. *Precizări în metodologia folclorului*, în «Tribuna», I (1957), nr. 6, p. 9.
2. *Viitorul creației folclorice*, în «Tribuna», I (1957), nr. 24, p. 10.
3. *Din problemele cercetării comparative în folcloristică*, în «Studia Universitatis...», 1960, fasc. 2, p. 141—151.
4. *Problema procesului de formare a folclorului muncitoresc*, în «Studia...», 1961, fasc. 2, p. 139—150.
5. *Cu privire la predarea folclorului în facultățile de filologie*, în «Revista Învățământului superior», 1962, nr. 12, p. 108—113.
6. *Folclorul și unirea Transilvaniei cu România*, în «Studia...», 1968, fasc. 2, p. 13—21.
7. *Vârsta povestitorilor și arta povestitului* (în colab.), în «Revista de etnografie și folclor», 4 (1969), tom. 14, p. 263—269.
8. *Arta populară: încotro?* (masă rotundă), în «Astra», V (1972), nr. 44, p. 5.

9. *Să combatem tendinţele de imixtiune în folclor* (masă rotundă), în «Ateneu», IX (1972), nr. 11, p. 13.
10. *Spectacolul folcloric: între autenticitate şi mistificare* (masă rotundă), în «Amfiteatru», IX (1974), nr. 4, p. 26—27.
11. *La question de l'heritage latin dans le folklore roumain,* în «Dacoromania». Jahrbuch fur Ostliche Latinitat, Freiburg—Munchen, vol. I, 1973, p. 263—269. *Ment. şi rec.* Nicolae Gudea, în «Tribuna», XVII (1973), nr. 44, p. 12; Al. Graur, în «România literară», VI (1973), nr. 18, p. 11.
12. *Etnografie şi folclor,* în «Anuarul Muzeului etnografic al Transilvaniei pe anii 1971—1973», Cluj, 1973, p. 49—56.
13. *Etnografie, folclor, etnologie,* în «Biharea», 1973, p. 103—107.
14. *Le bilinguisme folclorique,* în «Etnoloskog pregleda», br. 11, Belgrad, 1973, p. 13—19.
15. *Innoiri şi sensuri în folclorul actual,* în «Steaua», XXV (1974), nr. 4, p. 20—21.
16. *Le folklore roumain dans le cadre european,* în vol. *Romania and European civilisation,* Universitatea «Babeş-Bolyai», Cluj-Napoca, 1974, p. 65—88 (textul a apărut şi în l. engleză şi germană, iar apoi în germană a fost tipărit în colaborare cu Cornel Săteanu *Die Rumanische Folklore in Europeeschen* Kontext, în «Zeitschrift fur Balkanologie», Jahrang, XI, Haff I, Munchen, 1975, p. 71—83.
17. *Contribuţia folcloristicii la desăvârşirea unităţii noastre de stat,* în «Limbă şi literatură», Bucureşti, 1979, p. 20—26.
18. *Folclor şi istorie,* în vol. *In memoriam Ion Mărcuş,* Bucureşti Institutul Victor Babeş, Laboratorul de Antropologie, 1979, p. 145—150.
19. *Deceniul 8, secolul XX: Incotro folclorul românesc* (masă rotundă), în «Amfiteatru», XIII (1978), nr. 4, p. 4—5.
20. *Folclorul în slujba Unirii,* în «Studii şi comunicări» (II), Sibiu, 1980, p. 7—15.
21. *Dialectica autenticităţii în spaţiul culturii populare* (masă rotundă), în «Viaţa studenţească», XXV (1981), nr. 51, p. 4—5.
22. *Intre obiceiurile calendaristice şi cele legate de vârstele omului.* în «Studii şi comunicări» (VI), 1982, p. 11—20.
23. *Generaţia noastră şi cultura populară,* în «Steaua», XXXIV (1983), nr. 6, p. 3.
24. *Intre limbă şi folclor,* în «Comunicări filologice», Baia Mare, 1981, p. 136—139.
25. *Poluare şi kitsch în cultura populară,* în «Echinox», XVIII (1986), nr. 1—2, p. 2.
26. *Mitologie românească.* Dezbateri, în «Revista de istorie şi teorie literară», XXXIV (1986), nr. 4, p. 16—18.
27. *Cercetarea culturii noastre populare în perspectiva unor noi împliniri,* în «Anuarul de Folclor», V—VII (1984—1986), Cluj-Napoca, 1987, p. 11—20; reprodus fragmentar, sub titlul *Cercetarea culturii populare* în «Tribuna», XXX (1986), nr. 50, p. 1—5, iar sub titlul *Spre etapa superioară a sintezelor* moderne, în *Almanah turistic '88,* R.P., p. 23—24.
28. *Cultura populară şi viaţa modernă,* în «Anuarul de Folclor», VIII—IX, 1991, p. 11—17 (reprodus şi în «Vatra străbună» (Alba Iulia), *Revistă de istorie, etnografie şi folclor,* II (1991), nr. 1, p. 1, 7, nr. 4, p. 7.
29. *Istorie şi folclor. Evenimentul politic în istoria folclorului,* în «Anuarul de Folclor», VIII—XI, 1991, p. 87—95.
30. *Expresii folclorice ale atitudinii ţăranului român de divinitate,* în «Studia...», 1990, fasc. 1, p. 78—86.
31. *Cercetarea vieţii folclorice româneşti din ultimele patru decenii şi arhivele noastre de folclor,* în «Revista de etnografie şi folclor», tom. 35 (1990), nr. 2, p. 131—140.
32. *Dimensiunea geografică a culturii noastre populare şi noile sarcini ale etnologiei,* în *Studii şi comunicări,* Sibiu, 1990, p. 89—95.
33. *Treptele descoperirii unităţii culturii noastre populare şi Marea Unire, în «Studia...»,* 1990, XXXV, nr. 3—4, p. 89—94.
34. *Premise istorice şi filologice ale investigaţiei etnologice,* în «Studii şi comunicări», XIII, Sibiu, 1994, p. 207—210.
35. *Limbă şi cultură populară în viziunea «Muzeul Limbii române»,* în «Studii şi comunicări», IX, Sibiu, 1995, p. 45—51 şi în «Limba română» (Chişinău), V (1995), nr. 5, p. 26—31.

IV. CONTRIBUȚII LA STUDIUL UNOR CATEGORII ȘI MOTIVE FOLCLORICE

1. *Poezia haiducească în Transilvania,* în «Tribuna», I (1958), nr. 18, p. 7.
2. *Contribuții la cunoașterea unui vechi motiv folcloric românesc,* în «Studia Universitatum «Victor Babeș» et «Bolyai», 1958, Series Philologia, fasc. 1, p. 81—87. *Menț. și rec.* Robert Wildhaber, Aa Th 958 *«Der Hilferuh des Hirten,* în «Fabula», 16, 1975, p. 233—256. Adrian Fochi, *Paralele folclorice; Coordonatele culturii carpatice,* București, Editura Minerva, 1984, p. 285.
3. *Pluguşorul în Transilvania,* în «Revista de folclor», V (1960), nr. 1—2, p. 114—131.
4. *Menț. și rec.* Vasile Adăscăliței, *Istoria unui obicei. Pluguşorul,* Iași, Editura Junimea, 1987, p. 17 ș.a., N. M. Băieșu, *Poezia populară moldovenească a obiceiurilor de Anul Nou,* Chișinău, 1972 ș.a.
4. *Un vechi cântec năsăudean* (în colab.), în «Revista de folclor, VII (1962), nr. 3—4, p. 89—91.
5. *Sărbătorile noastre de iarnă,* în «Familia», III (1967), nr. 12, p. 18.
6. *Contribuții la studiul baladei populare românești: balada voinicească* (în colab.), în «Studia...», 1967, fasc. 1, p. 7—25.
7. *Între cântecele de secere și colinde,* în «Folclor literar», vol. II, Timișoara, 1968, p. 185—191.
8. *Contribuții la studiul jocurilor de priveghi din zona Văii Giurgiului,* în «Revista de etnografie și folclor», 13 (1968), nr. 2, p. 131—141.
   Menț. și rec. Al. Mironescu, în «Demos», 1969, I Jahrang 10, p. 87.
9. *Napoleon Bonaparte dans le folclore roumain* (în colab.), în «Studia...», 1969, fasc. 2, p. 37—48.
10. *Motivul «paharul de aur» în folclorul românesc,* în «Studia...», 1970, fasc. 2, p. 19—29.
    Menț. și rec. Adrian Fochi, în «Demos», 12 (1972), nr. 1, col. 67.
11. *Cu privire la influența baladei populare sud-dunărene asupra baladei populare românești,* în *Actele Simpozionului dedicat reciprocității jugoslavo-române în domeniul literaturii populare,* Pancevo, 28 IX—1 X 1972, Pancevo, 1974, p. 493—501.
12. *Reflexe ale viticulturii în folclorul Transilvaniei,* în vol. Bulencea Athanasie, *Viile și vinurile Transilvaniei,* București, Editura Cerec, 1975, p. 24—31.
13. *Das Motiv der «Gepluderten Sennhute» und die Folklore in Maramureș,* în «Dacoromania», Jahrbuch...», vol. III, p. 277—288.
14. *La ballade populare,* în vol. *aL Roumanie et la civilization europeene. Cours d'ete international,* 15—31 juillet, 1975, 8 p.
15. *La ballade populaire roumaine,* în vol. *La Roumanie et la civilisation européene.* Cours d'été international, 1976, p. 98—107.
16. *Quelques considerations sur la ballade populaire roumaine, Melanges a la memoire de Louis Michel.* Universite Paul Valery, Montpellier, 1979, p. 401—413.
17. *Colinda românească, colindă carpatică.* Universitatea «Al. I. Cuza», Iași, Cursurile de vară internaționale, 5—20 iulie 1979, Iași—Piatra Neamț, 16 p.
18. *«Stâna prădată», un motiv din sfera mitologiei pastorale,* în *Calendarul Maramureșului,* Baia Mare, 1980, p. 72—73.
19. *Folclorul Văii Gurghiului* (în colab.), în «Marisia», VI, (1976), p. 567—612 (*Introducere,* p. 567—572; *Preocupări pentru folclorul Văii Gurghiului,* p. 573—580; *Pluguşorul,* 591—592); VII (1977), p. 360—440 (*Folclorul obiceiurilor. Naşterea,* p. 359—362; *Rituri de nuntă,* p. 362—373; *Cântecul de nuntă;* p. 374—367; *Jocuri de priveghi,* p. 405—409); VIII (1978), p. 673 (*Ocazii folclorice speciale,* p. 673—680).
20. *Cu privire la personalitatea folclorului oașenesc,* în «Anuarul Muzeului etnografic al Transilvaniei», X (1978), p. 363—370. Într-o formă prescurtată articolul a apărut în «Cronica sătmăreană», XI, 1978, nr. 2664, p. 2.
21. *Cu privire la istoria colindei românești,* în «Studia...», XXVI, (1968), fasc. 1, p. 3—9.
22. *Contribuții la studiul Caloianului;* în «Studii și comunicări» (vol. III), Sibiu, 1981, p. 7—26.

23. *Pluguşorul — sinteză folclorică românească,* I, în «Studii şi comunicări» (vol. IV), Sibiu, 1982, p. 145—172.
24. *Mitul zburătorului în poezia noastră populară,* în «Steaua», XXXVIII (1987), nr. 2, p. 13, 39.
Menţ şi rec. Marin Marian, în «Revista de etnografie şi folclor», tom. 32 (1987), nr. 2, p. 168.
25. *Drăgaica,* în «Anuarul de Folclor», V—VII (1984—1986), Cluj-Napoca, 1987, p. 61—87.
26. *Obiceiuri agrare în tradiţia populară românească,* Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1989, 216 p.
Menţ. şi rec. Viorel Rogoz, în «Cronica sătmăreană», XXII (1989), nr. 6044, p. 2, şi nr. 6045, p. 2; Ion Sculeanu, în «Tribuna» XXXIII (1989), nr. 22, p. 5; Paul H. Stahl, în *Études et documents Balcaniques et Méditerranéens,* Paris, 14 (1989), p. 194; Ilie Moise, în «Transilvania», XVII (1989), nr. 10, p. 50; Al. Andrei în «Revista de etnografie şi folclor», tom. 34 (1989), nr. 6, p. 585—586; Nicolae Ciurea-Genuneni, în «Izvoraşul», serie nouă, I (1989), nr. 1, p. 31; Marin Marian, în «Luceafărul», XXXII (1989), nr. 49, p. 2; Mihai Coman, în «România literară», XXIII (1990), nr. 19, p. 10.
27. *Reflecţii pe marginea ultimelor lucrări de sinteză consacrate baladei populare româneşti,* în «Studii şi articole», VI, Baia Mare, 1989, p. 21—32.
28. *Codrul, motiv poetic fundamental în folclorul şi literatura noastră naţională,* în «Revista de etnografie şi folclor», tom. 35 (1990), nr. 1, p. 3—17.
29. *La obârşiile teatrului: jocurile de priveghi,* în «Thalia», II, (1992), nr. 3, p. 3.
30. *Temeiuri creştine în geneza şi evoluţia culturii populare române,* în *Imagini şi permanenţe în etnologia românească.* Materialele Primului Simpozion naţional de etnologie. Academia Română. Institutul de Etnografie şi Folclor. Academia Republicii Moldova, Institutul de Etnografie şi Folclor, Chişinău, Ştiinţa 1992, p. 311—317.
31. *Mioriţa şi filozofia Morţii,* în «Studii şi comunicări», VI, 1992, p. 5—14.
32. *Mit, istorie şi sentiment în balada «Meşterul Manole»,* în «Studii şi comunicări», VIII, 1994, p. 5—16.

V. ISTORIA FOLCLORISTICII ROMANEŞTI, FOLCLORIŞTI, ETAPE ALE DEZVOLTĂRII

1. *Folcloristica noastră literară în ultimii zece ani,* în «Anuarul Muzeului etnografic al Transilvaniei pe anii 1957—1958», Cluj, 1958, p. 220—233.
2. *Inceput de activitate folcloristică în nordul Transilvaniei: ziarul «Gutinul» de la Baia Mare,* în «Revista de folclor», III, (1958), nr. 3, p. 101—114.
Menţ. şi rec. I. Lăudat, în «Iaşul literar», IX (1958), nr. 12, p. 85—86.
3. *Ioan Slavici, teoretician al folclorului,* în «Studia...», 1959, fasc. 2, p. 115—127. Reprodus fragmentar şi în *Ioan Slavici, Interpretat de...,* Antologie, prefaţă, tabel cronologic, bibliografie selectivă de C. Mohanu, Bucureşti, Editura Eminescu, 1977, p. 172—175.
4. *Iosif Vulcan şi folclorul românesc,* în «Revista de folclor», IV, (1959), nr. 3—4, p. 81—88.
Menţ. şi rec. Vasile Adăscăliţei, în «Iaşul literar», XI, (1960), nr. 5, p. 95; Ion Taloş, în «Nyelv es irodalomtudomany kozlemenyek», V (1961), nr. 2, p. 177—178.
5. *O bogată moştenire ştiinţifică,* în «Studia...», fasc. 2, p. 83—85.
6. *Folclorul literar al «Tribunei»,* în vol. *Studii de istorie literară şi folclor,* Bucureşti, Editura Academiei..., 1964, p. 107—162.
Menţ. şi rec. Adrian Fochi, în «Demos», 6 (1965), nr. 2, col. 143—144.
7. *Culegerea de basme româneşti a lui Zeyk Ianos* (în colab.), în vol. *Studii de istorie literară şi folclor,* 1964, p. 223—242.
8. *Grigore Silaşi, folclorist,* în «Studia...», 1964, fasc. 1, p. 28—50.

9. *Ion Muşlea*, în «Studia...», 1967, fasc. 1, p. 145—147.
10. *Ovid Densuşeanu, folclorist*, în «Limbă şi literatură», vol. XIX, Bucureşti, 1968, p. 147—163.
11. *Gorgeny videki folklorkutatasok* (Cercetările folcloristice din zona Văii Giurgiului), în «Ethnographia» Budapesta», 1968, nr. 3, p. 425—429.
12. *Din istoria preocupărilor pentru folclorul bihorean*, în vol. *Zilele folclorului bihorean*, Oradea, 1968, p. 45—55.
13. *Emil Bran, culegător de folclor*, în vol. *Studii şi articole*, I, Baia Mare, 1970, p. 69—92.
14. *Folcloristica Maramureşului*, Bucureşti, Editura Minerva, 1970, 284 p.
15. *Ment. şi rec.* Ion Cuceu, în «Maramureş», 1970, decembrie, p. 15; în «Făclia», XXVI (1970), nr. 7496, p. 2 şi în *Studii şi articole*, II, Baia Mare, 1973, p. 295—296; Dumitru Lazăr, în «Pentru Socialism», XX, (1970), nr. 5204, p. 2; Vasile Sav, în «Echinox», III (1971), nr. 4, p. 11; Ovidiu Bârlea, în «Orizont», XXII (1971), nr. 2, p. 86—87; Virgil Florea, în «Steaua», XXII (1971), nr. 4, p. 109—111; Vasile Adăscăliţei, în «Convorbiri literare», II, (1971), nr. 5, p. 104—105; P. Ursache, în «Cronica», VI (1971), nr. 2, p. 3; Dinu Flămînd, în «Luceafărul», XIV (1971), nr. 30, p. 2; I. Şeulean, în «Tribuna», XV (1971), nr. 4, p. 11; Adrian Fochi în «Demos», 12 (1972), nr. 1, col. 10—11.
16. *Simeon Mândrescu şi folclorul românesc*, în «Studia...», Series Historia, Philologia, Oeconomica, 1974, p. 43—49.
17. *Sextil Puşcariu şi cultura noastră populară*, în «Steaua», XXVIII (1977), nr. 1, p. 33—34 şi, într-o formă mai amplă, în «Anuarul Muzeului etnografic al Transilvaniei», IX (1977), p. 385—395.
18. *Ion POP Reteganul: 125 de ani de la naştere*, în «Steaua», XXIX, (*978), nr. 5, p. 7, 34.
19. *Basmele române...* de Lazăr Săineanu, în «Tribuna», XXIII (1979), nr. 12, p. 2.
20. *Contribuţia familiei Densuşienilor la cercetarea culturii noastre populare*, în «Marisia», X (1980), p. 599—609.
21. *Vasile Bogrea şi cultura populară românească*, în «Studii», XXVIII (1983), p. 20—26.
22. *«Tribuna» sibiană în istoria folcloristicii româneşti*, în «Steaua», XXXV (1984), nr. 4, p. 26—27.
23. *Cărturarul patriot Alexandru Tiplea*, în «Steaua», XXXVI (1985), nr. 8, p. 48; reprodus şi în «Pentru Socialism», XXXVI (1985), nr. 9281, p. 3 şi nr. 9287, p. 3.
24. *Ion Breazu, bibliograf al folclorului*, în Biblioteca şi învăţământul, VIII, Biblioteca Centrală Universală din Cluj-Napoca, 1984, p. 277—380.
25. *Eroi culturali*, în «Tribuna», XXX (1986), nr. 7, p. 8.
26. Din istoria folcloristicii româneşti: prof. Traian Gherman, în «Studia...», XXXI (1986), fasc. 2, p. 3—13.
27. *Profesorul Onisifor Ghibu şi cultura populară*, în «Anuarul de Folclor», V—VII, 1984, 1986, Cluj-Napoca, 1987, p. 417—422.
28. *Adrian Fochi (1920—1985)*, în «Anuarul de folclor», V—VII, p. 427—429.
29. *Interesul profesorului Alexandru Borza pentru cultura noastră populară*, în «Anuarul Arhivei de Folclor», XII—XIV, 1993, p. 369—377.
30. *Clujul — centru de cercetare a culturii populare româneşti*, în «Anuarul Arhivei de Folclor», XII—XIV, 1993, p. 265—288.
31. *Profesorul Paul H. Stahl şi colecţia «Societes europeennes»*, în «Anuarul Arhivei de Folclor», XII—XIV, 1993, p. 443—445.
32. *«Revista de etnografie şi folclor» la 35 de ani de la apariţie*, «în Anuarul Arhivei de Folclor», XII—XIV, 1993, p. 443—445.
33. *Moştenirea «Arhivei de Folclor» a Academiei Române*, în «Studii şi comunicări», X (1996).

VI. SCRIITORII ŞI FOLCLORUL. PREOCUPĂRI ŞI REFLEXE FOLCLORICE IN CREAŢIA LITERARĂ

1. *Ion Agârbiceanu şi patrimoniul popular,* în «Steaua», XIII (1962), nr. 9, p. 104—113.
2. *Ion Codru Drăguşanu şi cultura populară,* în «Anuarul Muzeului etnografic al Transilvaniei pe anii 1960—1961», Cluj, 1962, p. 283—290.
3. *George Coşbuc şi folclorul,* în «Studia...», 1966, fasc. 2, p. 7—28.
4. *Concepţia folcloristică a lui George Coşbuc. Tradiţiile ei iluministe,* în vol. *Studii despre Coşbuc,* Societatea de ştiinţe istorice şi filologice, Filiala Cluj, 1966, p. 129—139.
   Menţ. şi rec. I. Seulean, în «Făclia», XXIX (1969), nr. 6894, p. 2; Adrian Fochi, *George Coşbuc şi creaţia populară,* Bucureşti, Editura Minerva, 1971.
5. *Izvorul folcloric al poeziei lui George Coşbuc «Filosofii şi plugarii»,* în «Studia...», 1966, fasc. 1, p. 7—18.
   Menţ. şi rec. Adrian Fochi, *George Coşbuc şi creaţia populară,* Bucureşti, 1971.
7. *Eminescu şi folclorul,* în «Familia», II (1966), nr. 2, p. 11.
8. *Folclorul în creaţia literară a lui Pavel Dan,* în «Limbă şi literatură», vol. XV, Bucureşti, 1967, p. 103—118.
9. *Preocupări şi reflexe folclorico-etnografice în opera lui Pavel Dan,* în «Anuarul Muzeului etnografic al Transilvaniei pe anii 1965—67», Cluj, 1969, p. 367—376.
10. *Vasile Alecsandri şi tradiţia noastră populară,* în «Tribuna», XV, (1971), nr. 29, p. 10.
11. *Eminescu şi cultura populară,* în «Tribuna», XIX (1975), nr. 6, p. 8.
12. *Eminescu şi universul folcloric,* în «Studia...», XXXVII (1992), nr. 1—2, p. 127—129.
13. *Interferenţe folclor—literatură. Mihail Sadoveanu: Baltagul,* în «Anuarul Arhivei de Folclor», XV—XII.
14. *Interferenţe folclor—literatură. Poezia lui Ienăchiţă Văcărescu, Intr-o grădină,* în «Anuarul Arhivei de Folclor», XV—XVII.

VII. RECENZII, PREFEŢE

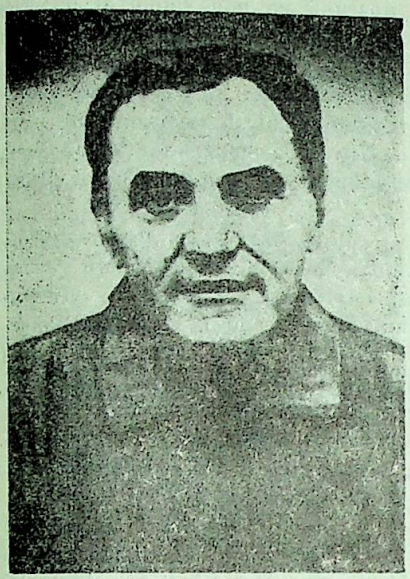
1. *Pe marginea unei colecţii de folclor,* în «Tribuna», II (1958), nr. 2, p. 8.
2. *Ion Vidu: Doine, cântece, strigături,* în «Steaua», IX (1958), nr. 12, p. 103—104.
3. *Poezie populară moldovenească,* în «Tribuna», III (1959), nr. 2, p. 6.
4. *Cântări şi strigături româneşti...,* în «Studia...», 1962, fasc. 2, p. 123—125.
5. *George Călinescu, Estetica basmului,* în «Demos», Jahrang 1962/2, p. 190.
6. *Ion Vidu, Cântece, doine, strigături,* în «Demos», 1962/2, p. 95—96.
7. *Dezvoltarea folcloristicii sovietice,* în «Steaua», XIV (1963), nr. 2, p. 84—86.
8. *Iuliu Zanne, Proverbele românilor,* în «Demos», 1963/1, p. 108—109.
9. *O valoroasă antologie,* în «Steaua», XIV (1963), nr. 12, p. 81—84.
10. *Istoria literaturii române,* I, Bucureşti, 1964, (în colab.), în «Tribuna», VIII (1964), nr. 48, p. 1, 7.
11. *Apariţii semnificative: Ion Brad, Alină-te, dor, alină,* în «Familia», IV, (1968), nr. 8, p. 12.
12. *I. Urban Jarnic şi Andrei Bârseanu, Doine şi strigături din Ardeal,* în «Studia...», 1969, fasc. 1, p. 125—126.
13. *George Ivănescu, O influenţă bizantină sau slavă în folclorul românesc şi limba română,* în «Demos», 1969/1, p. 44.
14. *Al. I. Amzulescu, Balada populară în Muscel,* în «Demos», 1969/1, p. 95.
15. *Ernest Bernea, Nunta în Tara Oltului...,* în «Demos», 1969/1, p. 80.
16. *Mihai Pop, Metode noi în cercetarea structurii basmelor,* în «Demos», 1969/2, p. 126—127.
17. *Motivul scrierii pe cer..., O. Papadima,* în «Demos», 1969/2.
18. *E. Tudoran, Mitul lui Zamolxis în teatrul lui L. Blaga,* în «Demos».
19. *Cuvânt înainte* la vol. *Cântecele noastre.* Folclor poetic hunedorean. Culegere întocmită de Petru Ardeu, Deva, 1969, p. 3—5.
20. *Al. Dima, Arta populară şi relaţiile ei,* în «Tribuna», XV (1971), nr. 25, p. 12—25.

21. *Prefață la Leonida Dănilă, Dor din poarta Bistriței,* Bistrița, 1971, p. 5—8.
22. *Cuvânt înainte* la *Doina Mărghitaș, Tinerețe în vers,* Cluj-Napoca, 1980, p. 5—13.
23. *Cuvânt înainte* la *Doina Mărghitaș, Ce mie mi-i drag pe lume.* Colecție de folclor din Poieni, județul Cluj, 1973, p. 5—8.
24. *Cuvânt înainte* la *Maria Ioniță, Flori din Apuseni,* Cluj-Napoca, 1978, p. 5—8.
25. *Folclor maramureșean,* în «Steaua», XXXII (1981), nr. 11, p. 5.
26. *Cuvânt înainte* la *Indice al lucrărilor de diplomă. Folclor,* 1961—1978, Cluj-Napoca, 1980, p. 1—3.
27. *Cuvânt înainte* la «Buletinul științific al Societății studențești de etnografie și folclor», vol. III, Suceava, 1982, p. 5—6.
28. *Cuvânt înainte* la *Mihai Dăncuș, Zona etnografică Maramureș,* București, Editura Sport-Turism, 1986, p. 5—8.
29. *Alexandru Teodorescu, Lucian Blaga și cultura populară românească,* Iași, 1983, în «Anuarul de Folclor», V—VII (1984—1986), p. 490—491.
30. *Adrian Fochi, Paralele folclorice. Coordonatele culturii carpatice,* București, 1985, în «Anuarul de Folclor», V—VII, p. 481—483.
31. *Vasile Adăscăliței, Istoria unui obicei. Plugușorul,* Iași, 1987, în «Anuarul de Folclor», VII—XI (1987—1990), p. 322—324.
32. *Adrian Fochi, Cântecul epic tradițional al românilor, Încercare de sinteză,* București, 1985, în «Anuarul de Folclor», VIII—XI, 1991, p. 315—318.
33. *Lucia Apolzan, Carpații tezaur de istorie. Perenitatea așezărilor risipite pe înălțimi,* București, 1987, în «Anuarul de Folclor», VIII—XI, p. 323.
34. *Cu cît cînt, atîta sînt* (Antologie a poeziei populare), Ediție îngrijită, cu o prefață de Ovidiu Papadima, București, 1987, în «Anuarul de Folclor», VII—XI, p. 344—345.
35. *Petru Caraman. Studii de folclor.* Ediție îngrijită de Viorica Săvulescu, Studiu introductiv și tabel cronologic de Iordan Datcu, București, vol. I, 1988, în «Anuarul de Folclor», VIII XI, 1991, p. 313—315.
36. *Ion Diaconu, Ținutul Vrancei,* III, IV, Ediție îngrijită și studiu introductiv de Paula Diaconu Bălan, București, Editura Minerva, 1989, în «Anuarul de Folclor», XII—XIII, în «Anuarul de Folclor», XII—XIV, 1993, p. 505—506.

VIII. CONTRIBUȚII DE ISTORIE, ISTORIE LITERARĂ ȘI CULTURALĂ

1. *La Maillane,* în «Contemporanul», 1964, nr. 30, p. 3.
2. *Alecsandri către Mistral,* Scrisori inedite, în «Steaua», XVI (1965), nr. 2, p. 95—105.
3. *Provence—Roumanie: le poete Vasile Alecsandri,* în «Reflets méditerranéens», 1965, nr. 46, «Hommage de Pen Club International à Dante Alighieri», p. 17—19.
   Menț. și rec. Raymond Lizop, în «L'Arta», Toulouse, nr. 346, 1967, p. 34—35.
4. *Vasile Alecsandri și nostalgia Franței,* în «Studia...», fasc. 2, 1990, p. 53—60.
5. *Ciprian Porumbescu, inedit* (în colaborare), în «Tribuna», IX (1965), nr. 35, p. 1, 9.
6. *Santo Estello,* în «Tribuna», X (1966), nr. 21, p. 6.
7. *Umbra lui George (Pop) de Băsești,* în «Tribuna», XII (1968), nr. 33, p. 6.
8. *La Montpellier acum 100 de ani: Cântecul gintei latine,* în «Steaua», XXIX (1978), nr. 5, p. 5, 16.
9. *Un mare patriot: George Pop de Băsești,* în «Tribuna», XXXI (1987), nr. 9, p. 6.
10. *Amintirea lui George Pop de Băsești,* în «Vatra Românească», I, 1990, nr. 4, p. 5.
11. *Precizări necesare,* în «Studia...» (1989), nr. 2, p. 89—99.
12. *Martor atent și modest părtaș la istorie,* 452, p. în ms.

Tudor Colac



ALEXANDRU HOȚOPAN

Personalitatea folcloristului și etnografului din Giula Alexandru Hoțopan este actualmente bine cunoscută specialiștilor în materie, el fiind unul dintre cei mai cotați cercetători ai culturii tradiționale, ai etniei române din Ungaria. Întreținând relații de colaborare cu Institutul de Muzicologie al Academiei de Științe a Ungariei, l-am cunoscut nemijlocit în timpul deplasării de lucru în această țară acum trei ani.

Născut în 1937 la Micherechi (singura localitate din românească din Ungaria) într-o familie de țărani români. Alexandru Hoțopan își face studiile începătoare la școala generală din comuna natală, continuându-le apoi la liceul din Giula, unde își susține bacalaureatul. Urmează Școala superioară pedagogică din Seghedin, fiind licențiat după absolvire la specialitatea limba română—limba maghiară, după care, la Budapesta, obține diploma de culturalizare a maselor și tot aici, în 1973 — diploma de ziarist (în cadrul cursurilor Uniunii scriitorilor maghiari). Activează timp de trei ani pe tărâm pedagogic la școala din Bătania, unde lucrează în calitate de profesor de limba și literatura română și maghiară, precum și la alte discipline de studiu. În decursul a zece ani este colaborator principal la Uniunea Democratică a Românilor din Ungaria (UDRU), continuându-și ulterior, timp de două decenii, preocupările în domeniul ziaristicii la hebdomadarul «Foaia noastră». Pe întreg parcursul activității cumulează cu succes munca profesională cu cea de cercetare în domeniul folcloristicii. Din 1991 este pensionar. Locuiește de circa patru decenii în orașul Giula, județul Bikiș — una din regiunile limitrofe cu România. Aici, în sud-estul Ungariei, conform datelor organizației de reprezentanță a minorității române — Autoguvernarea pe Țară a Românilor din Ungaria (succesoarea UDRU), locuiesc compact cei aproximativ 25 mii de români. Localitățile Aletea, Bătania, Chitighaz, Giula, Löcösháza, Micherechi și Otlaca-Pustă din județul Bikiș, Apateu, Bedeu, Jaca, Leta Mare, Pocei, Săcal, Vecherd din județul Hajdu—Bihar și Cenadul Unguresc din județul Csongrád constituie așezările românilor, alături de care locuiesc în proporție mai mare sau mai mică maghiarii și alte etnii. Dislocați de macrocomunitățile românești din est încă din secolul al XVII-lea, populația așezărilor menționate a conservat și mai dispune încă și în prezent de un tezaur folcloric impresionant, astfel încât Alexandru Hoțopan n-a rămas pasiv față de comorile tradiției orale menajate și întreținute de locuitorii români. Dragostea pentru ei și pentru valorile perene a materializat-o printr-o muncă perseverentă de investigare a vieții spirituale a etniei căreia îi aparține. Cercetător entuziast de temeinică formație profesională, dotat cu o bogată experiență de teren, cu o aleasă cultură umanistă și cu o deosebită sensibilitate artistică, activitatea sa vădește interes frecvent pentru spiritualitatea românească, analizând-o și expunând-o în numeroase studii pertinente cu predilecție pentru folclorul literar.

Pasiunea pentru cercetarea creației colective anonime se deduce lejer înșirând doar unele titluri, sugestive prin însăși denumirea lor. Rodul activității pe parcursul mai multor ani îl consemnăm din culegerea folclorică bilingvă (română și maghiară) intitulată «Proverbe și zicători din Michereci», care a ieșit de sub tipar în 1974. Sub egida UDRU și cu semnătura aceluiași autor apar în anii următori alte reușite lucrări în materie folclorică — culegerile «Floricele» — Strigături din Micherechi (1975) și «Poveștile lui Mihai Pârdi» (1977). Cu același elan, inimosul și harnicul folclorist își continuă munca editorială în anii următori. Menționăm titlurile unor volume — «Poveștile lui Teodor Șomonca — Simonka Tivadar népmeséi» (1981), «Împăratul Roșu și Împăratul Alb» (1982), «Mândra și Mândru Lunii, basme populare» (1982), Din

© Victor Ghilaș, 1997.

ciclul Caietelor etnografice, în 1986 vede lumina tiparului un nou volum al lui Alexandru Hoţopan în limba maghiară «A magyarországi románok folklórjából» (Din folclorul românilor din Ungaria).

Graţie Domniei sale au fost descoperiţi, scoşi din anonimat şi popularizaţi naratorii populari Teodor Somonca din Chitighaz, «povestitor plin de temperament, care îşi spune poveştile cu multă savoare şi tărie» (Edda Illyés), inepuizabilul Mihai Purdi din Otlaca-Pustă, din mărturisirile căruia a aflat «multe din trecut», Marcu Mureşean din Bătania ş.a.

Concizia stilului de expunere îl caracterizează la fel de bine şi în abordarea formelor etnofolclorice de dimensiuni mai mici. Exemplificăm pentru confirmare cu câteva denumiri: Din folclorul micherechean — «Despre proverbe şi zicători», «Inmormântarea la românii din Bătania», «Despre hora mortului — De vorbă cu Vasile Poiendan», «Nunta la românii din Bătania», «Credinţe şi superstiţii din Bedeu»; Din arhiva culegătorului — Mihai Purdi: «Gâcituri» cu prezentarea a 34 de cimilituri (unele în versuri, altele în proză), «D-a birăii» în şezătorile micherechene», «Plugușor cu căluţii urători», «Ocazii de joc la românii din Ungaria», «Iancu, muzicantul micherechean» etc. Le consemnăm ca studii etnografice de înaltă ţinută ştiinţifică. Prodigioasa contribuţie la studierea şi cunoaşterea culturii, prin excelenţă cea orală, indică cota valorică a autorului, materializată într-un număr impunător (cca 40) de lucrări meritorii. Recent îşi aşteaptă apariţia un nou volum al aceluiaşi autor «Analles», fapt ce confirmă veracitatea că activitatea lui Alexandru Hoţopan e în continuă ascensiune.

Deopotrivă cu descrierea obiceiurilor propriu-zise autorul face incursiuni în geneza tradiţiei, oferindu-ne comentarii şi/sau explicaţii referitoare la cauzele, cadrul social şi prilejul de manifestare a acestora. Totodată expunerea faptelor din viaţa tradiţională a comunităţii este prezentată în relaţie cu psihologia fenomenelor social-etnografice. Valoarea autenticităţii scrierilor lui Alexandru Hoţopan decurge din faptul că descrierile se realizează prin mijlocirea informatorilor pe care «îi descoase» cu o uşurinţă şi cu o naturaleţe firească de invidiat, lucru ce imprimă studiilor sale o ţinută ştiinţifică elevată, convingătoare. Posedă la perfecţie instrumentarul muncii de cercetare pe teren, aplicând metodele observaţiei directe, indirecte, comparative, de intervievare, analitico-morfologice etc.

A fost întemeietorul şi unul dintre animatorii revistelor de etnografie şi folclor «Izvorul», «Din tradiţiile populare ale românilor din Ungaria». Din 1971 până în 1991 a fost redactorul-şef al săptămânalului «Foaia noastră». Este membru al Uniunii ziariştilor din Ungaria, membru al Asociaţiei maghiare de etnografie.

Alături de performanţele profesionale remarcabile, Alexandru Hoţopan a fost şi este mereu prezent la diferitele întruniri ştiinţifice din ţară şi de peste hotarele ei, a ţinut nu o dată conferinţe, comunicări, prelegeri la cursurile de specialitate, inclusiv în faţa celor tineri, a realizat mai multe emisiuni, interviuri sau relatări în limbile română şi maghiară la posturile de radio şi televiziunea naţională. A fost şi rămâne însufleţitorul manifestărilor culturale ale conaţionalilor săi.

Impresionanta activitate ştiinţifică şi pe făgaş obştesc a lui Alexandru Hoţopan constituie o expresie elocventă a omului de cultură care s-a consacrat cu dăruire preocupărilor ştiinţifice legate de tradiţie, de tezaurul spiritualităţii neamului.

Victor Ghilaş

DIN CORESPONDENŢA INEDITĂ A PROFESORULUI PETRE V. ŞTEFĂNUCĂ

In unele articole despre viaţa şi opera etnologului Petre V. Ştefănucă se indică greşit data naşterii şi a morţii. In *Dicţionarul folcloriştilor. Folclor literar românesc* (Bucureşti, 1979, p. 419) autorii Iordan Datcu şi S. C. Stroescu semnalează că s-a născut la 14 septembrie 1906, în comuna Ialoveni, judeţul Lăpuşna şi a murit în anul 1941. In ziarul *Luceafărul* din iulie 1996 p. 8, într-un articol omagial intitulat «Victimă a genocidului stalinist», se indică data 12 iulie 1906. Greşite sunt datele şi în

© Grigore Botezatu, 1996,

lucrarea *Creaţia populară* (Curs teoretic de folclor românesc din Basarabia, Transnistria şi Bucovina), Chişinău, «Ştiinţa», 1991, p. 111), la fel şi în ediţia Petre V. Ştefănucă, *Folclor şi tradiţii populare* (vol. 1, p. 7). Corect figurează data naşterii lui Petre Ştefănucă în *Figuri basarabene contemporane* (Editura «Arta», Chişinău, 1939, p. 126): «Ştefănucă Petre, Chişinău, profesor, născut la 1 noiembrie 1906, în com. Ialoveni, jud. Lăpuşna. Licenţiat al Facultăţii de Litere şi Filosofie din Bucureşti. Director al Institutului de Cercetări Sociale al României, Regionala Chişinău şi Redactor al Buletinului Institutului de Cercetări Sociale. Fost preşedinte al Federaţiei cercurilor studenţeşti basarabene, fost preşedinte al licenţiaţilor universitari din Basarabia».

În diploma de bacalaureat eliberată la 10 decembrie 1928 în oraşul Chişinău este consemnat: «Elevul Ştefănucă Petre, născut în anul 1906 luna noiembrie ziua 1 st. v. (stil vechi — *Gr. B.*), în comuna Ialoveni judeţul Lăpuşna, fiu al lui Vasile, de cetăţenie (supuşenie) română, naţionalitate română, de religie ortodoxă..., absolvent al liceului «Al. Donici» din Chişinău».

Aceeaşi dată este şi în Diploma de capacitate nr. 10116/940 eliberată de Ministerul Educaţiei Naţionale, Direcţiunea învăţământului secundar «în baza rezultatului examenului de capacitate din sesiunea 1936—37». Ministerul atestă că D. Petre V. Ştefănucă, născut la 1 noiembrie 1906, în comuna Ialoveni judeţul Lăpuşna, a fost declarat admis la: specialitatea principală l. română cu media 8^{42} (opt 42%), fiind clasificat a 20 (douăzeci) şi specialitatea secundară l. latină cu media 7^{35} (şapte 35%)».

Serviciul de Stat de Arhivă al Republicii Moldova, Arhiva Naţională a Republicii

SERVICIUL DE STAT DE ARHIVĂ
AL REPUBLICII MOLDOVA
ARHIVA NAŢIONALĂ
A REPUBLICII MOLDOVA

ГОСУДАРСТВЕННАЯ АРХИВНАЯ
СЛУЖБА РЕСПУБЛИКИ МОЛДОВА
НАЦИОНАЛЬНЫЙ АРХИВ
РЕСПУБЛИКИ МОЛДОВА

CERTIFICAT DE ARHIVĂ

АРХИВНАЯ СПРАВКА

din 25.08.96 nr. 24-12/5-1415

Chişinău,
str. Academiei, 8/2, ap. 18
Botezatu Grigore

În registrul metrical al bisericii sf. Parascheva din satul Ialoveni pe anul 1906 s-a găsit înregistrarea nr. 70 care confirmă că la 1 noiembrie s-a născut şi, la 8 noiembrie a fost botezat Petr, părinţii: tatăl, ţăran din s. Ialoveni Judeţul Chişinău Vasilii Feodorov Ştefanuca mama, Anastasia Constantinov, amîbii creştini ortodocşi, prima căsătorie.

Temei: f. 211, inv. 3, d. 671, f. 1454 verso, 1455.

Director — Antonina BERZOI

Şef de sector — Ala BUBULICI

Adeverinţa ce confirmă data de naştere a lui Petre Ştefănucă.

Вх № 412708-47г. 284

С П Р А В К А

В связи с тем, что Штефанук Петр Васил. умер 12. VII. 1942г. в ИТК № 5 Учитк лита Татарской АССР
исполнение приг. В/суда Молдавской ССР от 13.IV.41,
и розыск Штефанук П. В. в местах заключения ГВД прекратить.

Архивно-следственное дело № 070501 передать в архив 1 спецотдела МВД СССР на постоянное хранение.

НАЧ 3 ОТД 1 СПЕЦОТДЕЛА МВД СССР
Подполковник (Правиков)

СТ ОПЕРУПОЛНОМОЧЕН. 3 ОТД-НИЯ
Подполковник (Грамолин)

13 ноября 1947г.

Adeverință despre moartea lui Petre Ștefănucă

Moldova în certificatul de arhivă din 25.08.96 nr. 24-12/S-1415 comunică următoarele: «In registrul metrical al bisericii Sf. Parascheva din satul Ialoveni pe anul 1906 s-a găsit înregistrarea nr. 70 care confirmă că la 1 noiembrie s-a născut și la 8 noiembrie a fost botezat Peotr, părinții: tata, țăran din satul Ialoveni județul Chișinău, Vasili Feodorov Ștefănucă, mama Anastasia Constantinov, ambii creștini ortodocși, prima căsătorie».

Temei: f. 211, inv. 3, d. 671, f. 1454 verso, 1455».

Deci data corectă de naștere a profesorului Petre V. Ștefănucă este 1 noiembrie 1906 (stil vechi), 14 noiembrie 1906 (stil nou).

Data morții profesorului Petre V. Ștefănucă, după cum se poate vedea din certificatul extras din dosarul de urmărire penală nr. 412708-47, este 12 iulie 1942. Certificatul indică și locul: RASS Tătară, colonia nr. 5, corecție prin muncă a Direcției instituțiilor penitenciare a Ministerului Afacerilor Interne.

Documentul conține încă o informație, mai bine zis, relevă un adevăr de un dramatism zguduitor, legat de destinul profesorului martir; vorba este de durata timpului cât a fost căutat Petre V. Ștefănucă prin gulagurile sovietice de organele respective de execuție pentru a i se aplica pedeapsa — moartea prin împușcare. Șase ani și șapte luni (până la 13 noiembrie 1947) au continuat urmăririle prin toate închisorile și lagărele fostei U.R.S.S. pentru a fi executată sentința pronunțată de judecătoria supremă a Republicii Sovietice Socialiste Moldovenești la 13.IV.41 — Condamnarea la moarte prin împușcare a profesorului Petre V. Ștefănucă.

După moarte a fost căutat încă mai mult de 5 ani, pentru a fi împușcat. La 13 noiembrie 1947 a fost anulat ordinul de execuție în locurile de detențiune ale Ministerului Afacerilor Interne al U.R.S.S. Atunci s-a hotărât ca dosarul nr. 070501 al profesorului Petre V. Ștefănucă să fie predat Arhivei secției întâi speciale a Ministerului Afacerilor Interne al U.R.S.S. Certificatul a fost semnat de șeful secțiunii 3 a direcției întâi speciale a Ministerului Afacerilor Interne al U.R.S.S. locotenent colonelul Pravicov, și inspectorul operativ superior al secțiunii 3 locotenent colonelul Gramolin.

Din spusele unui martor ocular de asemenea se știe că profesorul-etnolog Petre V. Ștefănucă a murit de foame, de boală și inimă rea la 12 iulie 1942. Așa a comunicat un fost coleg de liceu, medicul Litfac, care se afla atunci împreună cu P. Ștefănucă în lagăr și pe brațele căruia s-a stins din viață.

СКОАТЕРЯ ДИН ПРОЧЕСУ-ВЕРБАЛ № 7 29 апрель ану 1941. 277
А ПРЕЗИДИУМУЛУЙ СОВЕТУЛУЙ СУПРЕМ Р. С. С. МОЛДОВЕНЕШТЬ.

ВЫПИСКА ИЗ ПРОТОКОЛА № 7 от 29 апреля 1941г.
ПРЕЗИДИУМА ВЕРХОВНОГО СОВЕТА МОЛДАВСКОЙ ССР.

§-I - Заявление Штефанюка Петра Васильевича - 1906 года рождения, жителя гор.Кишинева, осужден Верховным Судом МССР II.IУ-41г. по ст.54-13 и 54-11 к высшей мере наказания за конрреволюционную деятельность, член партии фронта национального возрождения.

Высшую меру наказания - расстрел заменить лишением свободы на 10 лет.

Верно:
Зав. Протокольной Частью (Тинкован).

39. - No. 3-9/IX 40, тир. 1000 — 2-ая Полиграффабрика Кишинев

Extras din procesul-verbal nr. 7, 29 aprilie 1941.

„СОГЛАСЕН" 281
Начальник 1 спецотдела
НКВД СССР
28. II 1942 г.
гор. Свердловск.

СПРАВКА

Приговор В.С. Молд. ССР от „13" IV 1941 г.
отношении обвиняемых Штефанюк Петра Васильевича
исполнение не приведен за отсутствием сведений о местонахождении
рестованного, эвакуированного в связи с обстановкой военного времени
в прифронтовой полосы.

Дело до установления осужденного сдано на временное хранение
архив 1-го спецотдела НКВД СССР. Приговор взят на контроль в 5 м.
отделении 1-го спецотдела НКВД СССР.

Начальник 5 отделения 1 спецотдела НКВД СССР

Ст. оперуполномоченный

Certificat care confirmă că profesorul Ştefănucă P. era căutat pentru a fi executat.

Cum se explică această situație? Îndată după pronunțarea sentinței Petre V. Ștefănucă a scris cerere de grațiere și i s-a substituit pedeapsa cu moartea cu zece ani de închisoare. În timpul acesta deținuții politici au fost transferați din Chișinău la Tiraspol, unde au fost îmbarcați și duși spre Siberia, în legătură cu evenimentele din ajunul războiului, departe de linia frontului. Extrasul din procesul-verbal nr. 7 din 29 aprilie 1941 al Prezidiului Sovietului Suprem al R.S.S. Moldovenești cu hotărârea de schimbare a pedepsei n-a ajuns în dosarul lui Petre V. Ștefănucă. Deci rămânea în vigoare sentința judecății. Perzându-și, însă urma, în mulțimea de închisori și lagăre staliniste, au fost expediate zeci de circulare și emise ordine pentru a-l găsi și supune pedepsei capitale. Abia peste șase ani s-a aflat de soarta lui, dar sentința nu mai putea fi aplicată, căci el deja nu era în viață.

*

Scrisorile de mai jos aparțin profesorului Petre V. Ștefănucă. Ele cuprind perioada dintre 12 aprilie 1932 — 29 ianuarie 1940; cincisprezece au fost adresate lui Pan Halippa, una lui H. Stahl, împreună cu care a participat la cercetările monografice de la Cornova, jud. Orhei în anul 1931, una lui Nicanor Jireghie — directorul ziarului «Basarabia Nouă» și una lui Nicolae Donțu, învățător din satul Tălmaza, județul Tighina.

Din corespondența bogată a lui Petre V. Ștefănucă au fost publicate deja unele scrisori. Cinci, adresate etnologului Anton Golopenția (cu un răspuns la una dintre ele) și una lui Dimitrie Gusti, au fost publicate (traduse în limba engleză), în volumul al treilea de studii al A.R.A. (Academia Româno-Americană de Științe și Arte), intitulat «Situația tragică a teritoriilor de graniță. Basarabia și Bucovina», îngrijit de Maria Manoliu Manea și apărut la Editura Universității Humboldt, California în 1983. Scrisorile sunt o anexă la studiul «Institutul Social Român din Basarabia în lumina corespondenței Petre Ștefănucă, Anton Golopenția și Dimitrie Gusti» de Sanda Golopenția-Eretescu, Universitatea Brown*.

O altă scrisoare adresată lui H. Stahl a fost publicată de Paul H. Stahl în nr. 7 al revistei «Sociétés Européennes» (Românii din Răsărit) sub redacția lui Paul H. Stahl, Paris, 1990, p. 105.

In anul 1940 Petre V. Ștefănucă a expediat o scrisoare ambasadei sovietice din București cu rugămintea să fie eliberat din armată fratele său Eremia, ca să vină acasă la părinți.

Câteva scrisori adresate lui Paul Mihail (Mihailovschi) — participant la expedițiile de la Nișcani și Popeștii de Sus sunt în curs de apariție la București.

Toate aceste scrisori conțin informații ample despre cercetările sociologice efectuate de echipa condusă de academicianul Dimitrie Gusti în anul 1931 în satul Cornova, județul Orhei. Cele mai multe vizează activitatea Institutului Social Român din Basarabia, dificultățile și realizările cercetărilor monografice în satele Iurceni, Nișcani, Copanca, Popești, aplicarea metodelor Școlii Sociologice de la București, studierea multidisciplinară și interdisciplinară a satelor și orașelor basarabene, pregătirea și editarea Buletinelor Institutului Social Român din Basarabia, unele aspecte ale activității pedagogice a lui Petre V. Ștefănucă ș.a.

Scrisorile sunt reproduse în ordine cronologică. Darea de seamă despre cercetările efectuate în satul Cornova «ce cuprind studiile, sugerările și concluziile valoroase la care ajung autorii», publicată în revista *Arhiva pentru Știința și Reforma Socială*, an. X, nr. 1—4, 1932 nu este datată. Se presupune că aparține perioadei de la sfârșitul anului 1932 sau începutul lui 1933.

Originalele scrisorilor lui Petre V. Ștefănucă adresate lui Pan Halippa se păstrea-

* Vezi: Sanda Golopenția-Eretescu. The Romanian Social Institute of Bassarabia in Light of the Correspondence Between Petre Ștefănucă, Anton Golopenția, and Dimitrie Gusti — A.R.A., vol. III. The tragic Plight of a Border Area: Bassarabia and Bucovina, edited by Maria Manoliu-Manea. Humboldt State University Press, California, 1983, p. 181—197.

ză în fondul Pan Halippa de la Arhivele Naţionale ale României. Ele au fost depistate de dr. Ion Drăgoescu, colaborator ştiinţific la Muzeul Satului—Bucureşti. Scrisoarea adresată lui Nicolae Donţu a fost oferită de Vasile I. Grosu — director adjunct la Muzeul Naţional de Etnografie. Le aducem mulţumiri dlor Ion Drăgoescu şi Vasile Grosu pe această cale.

Grigore Botezatu

Bucureşti, 12 aprilie 1932

Stimate Dle Halippa,

Incurajat de «chemarea» ce o adresaţi tineretului ce năzuieşte să se afirme în scrisul românesc din Basarabia, Vă trimit următorul studiu asupra graiului moldovenesc din epoca Războiului şi Revoluţiei.

In speranţa că voiu avea ospitalitate în Revista ce aveţi onoare a conduce, socot de datorie să arăt cine sunt. De loc îs din Ialoveni—Lăpuşna, fecior de gospodar. Am terminat Facultatea de litere din Bucureşti şi deocamdată continuu studiile de doctorat. Ca Teză de doctorat am de urmărit o problemă de etnolingvistică în Basarabia şi anume: Raporturile etnolingvistice dintre moldovenii şi neamurile conlocuitoare în Basarabia. Chiar din vacanţa Paştelui a.c. plec în sudul Basarabiei ca să încep lucrul. In timpul verii voiu lucra în jud. Hotin.

Materialul din studiul de faţă l-am cules din satul Cornova—Orhei astă vară, unde am fost cu seminarul de monografie sociologică de sub conducerea Dlui prof. D. Gusti. Am adunat material de folclor şi etnografie şi din alte părţi, din jud. Lăpuşna.

De Paşti trec şi pe la Chişinău şi aş simţi o deosebită bucurie să vă vorbesc.

Aştept răspunsul Dv. încurajitor,

cu deosebită consideraţie,
P. V. Ştefănucă,
str. G. G. Cantacuzino, nr. 21,
Buc. 1.

Bucureşti, 10 octombrie, 1932

Stimate Domnule Halippa,.

Printre preocupările mele am găsit timp să fac o recenzie lucrării Dlor învăţători Ispir şi Antohi, *Monografia unui sat din Bugeac* (Plătăreşti Cetatea Albă) şi câteva însemnări bibliografice privitoare la Basarabia. Vi le trimit cu rugămintea de a se publica într-un număr cât mai apropiat al Revistei.

Zilele acestea am terminat de redactat definitiv *Scrisorile din războiu* şi în cursul iernei viitoare vor fi publicate de seminarul de monografie socială de sub conducerea dlui prof. D. Gusti. După ce vor apare *Scrisorile din războiu* voiu prelucra *Svoboda în satul Cornova*, pentru care am foarte interesant material în Arhiva Seminarului. Eu mă gândesc că se impune urgent de cules material asupra Svobodei din toată Basarabia. Svoboda n-a fost numai a ruşilor ce părăseau frontul şi se îndreptau prin Basarabia în Rusia, dar au participat cu toată convingerea şi au fost pătrunşi de molima revoluţionară şi moldovenii noştri. Conacurile boiereşti au fost sfărâmate şi devastate, în cea mai mare parte, de moldoveni. Asupra acestui furtunos proces social nu sunt însemnări la nici un fel de autorităţi, date fiind împrejurările excepţionale de absolută imposibilitate de activitate a acestor autorităţi. Materialul nu se mai poate culege decât de la cei care au participat la Revoluţie sau care au fost victimele Revoluţiei, astăzi în viaţă încă. Ruinele Svobodei se pot culege, încă prin fotografii căci multe din conacurile boiereşti supravieţuiesc încă, năpădite de bălării, astăzi, aşa cum le-au apucat regimul de ordine instaurat de Armata română. In Rusia s-a înfiinţat o Arhivă şi muzee unde se adună, cu cea mai mare grijă, toate obiectele şi însemnările ce sunt mărturii ale Revoluţiei. Se editează chiar şi reviste ce studiază

Revoluţia. Eu socot că ar fi un punct de onoare pentru revista «Viaţa Basarabiei» să-şi ia sarcina de a întreprinde aceste cercetări asupra Svobodei şi la noi cât mai neîntârziat. In timpul Campaniei monografice din Cornova, când am citit un raport asupra problemei «Războiul şi satul» şi-am arătat că Svoboda s-a petrecut (în mic) şi în satul Cornova, la care au acţionat şi moldovenii, cei săraci contra celor bogaţi. Dl prof. Gusti a rămas uimit. D-sa ştiind, din literatura ce se publicase până atunci, că elementele de dezordine n-au fost decât ruşii. D-sa încă de atunci m-a îndemnat să mă preocup de această problemă pe întreg cuprinsul Basarabiei. Eu am cercetat şi în alte părţi cum s-a petrecut Svoboda şi am început chiar să culeg material, dar această strângere de material trebuie susţinută sistematic şi, ceea ce-i mai greu, trebuiesc bani pentru deplasări, pentru fotografii etc. Eu sunt gata, pentru această mare şi importantă operă de cercetări în Basarabia, să lucrez cu cea mai mare tragere de inimă, dacă D-tră, care aţi luat parte activă la acest fenomen social, lucrând în sensul limpezirii şi conducerii pe căile cele drepte a moldovenilor în acele momente critice, îmbrăţişaţi şi aceste cercetări, asigurându-le de tot sprijinul Dv. De credeţi că aceste probleme prezintă importanţă, aştept, ca într-o ocazie cât mai apropiată, să ascult şi părerea Dv. în această privinţă şi în acelaşi timp încurajarea de care au nevoie asemenea cercetări. Anul acesta voi face armata la Chişinău, ca să mă pot preocupa, printre altele, şi de această problemă.

Încă o dată aştept răspunsul Dv. încurajitor.

P. V. Ştefănucă.

Bucureşti, şoseaua Bonaparte, 23.

Arhiva pentru Ştiinţa şi Reforma Socială
an. X, numerele 1—4, 1932

In nr. X al «Arhivei», Secţia Sociologică-monografică a Institutului Social Român publică o serie de studii şi prezentări de material privitor la satele cercetate în cele şapte campanii monografice. In vara anului 1931 şi în vacanţa Crăciunului a aceluiaşi an, a fost cercetat şi satul Cornova din jud. Orhei. Din extrem de bogatul material adunat în această campanie monografică ce se păstrează în Arhiva Seminarului de monografie, ni se prezintă, până la prelucrarea întregului material într-o monografie sociologică a satului Cornova, câteva studii şi material sociologic. Cum revista «Viaţa Basarabiei» urmăreşte, cu atenţie deosebită, tot ce apare scris privitor la Basarabia, redau mai jos o succintă dare de seamă asupra acestor studii.

Potrivit sistemului sociologic a prof. Gusti, studiile sunt clasificate după cadre şi manifestări, unităţi, procese, relaţii. La Cadrul biologic, Dl D. Georgescu, în studiul *Evoluţia demografică a satului Cornova. 1817—1930.* (Arhiva 74), după date scoase din cărţile bisericeşti — de stare civilă şi din Arhiva Consistorului bisericesc din Chişinău, ne arată, statistic, evoluţia naşterilor, căsătoriilor, morţilor, urmărind aceste fenomene în raport cu lunile anului, muncă, condiţiile de igienă, epidemii, revoluţii, mişcări de populaţie, etc.

La Cadrul istoric, dl Henri H. Stahl ne arată cum Vatra satului Cornova (pag. 118) este împărţită în parcele, numite delniţe, ce poartă numele unui bătrân. «Delniţelor» din vatra satului le corespund «delniţe» în câmp. Populaţia satului Cornova, aparţinând la mai multe categorii sociale, se pot urmări proprietăţile lor după «delniţele» din câmp şi din sat. Cunoaşterea istoriei fiecărei «delniţe», din punct de vedere juridic, ne duce la cunoaşterea trecutului categoriei sociale respective.

La Cadrul psihologic, dl Stahl ne dă un fragment de convorbire cu părintele Ion Zamă, din satul Cornova «Despre Inochentie şi inochentism». Părintele Zamă, înspăimântat de proporţiile ce luase pelerinajiile moldovenilor din satul Cornova, ce-şi vindeau gospodăriile şi se duceau «la Baltă» să urmeze pe «părinţelul», s-a dus până la Baltă să-l cunoască pe părintele Inochentie şi să-i surprindă tainele prin care atrăgea pe moldoveni. Tot la Cadrul psihologic, cel ce semnează aceste gânduri, prezintă cinci scrisori de război (până la publicarea şi studiul colecţiei întregi, o sută cinci scrisori). Aceste scrisori constituie documente preţioase pentru studiul raporturilor dintre cei plecaţi la război şi cei rămaşi acasă, viaţa de la front şi mediul re-

voluționar din 1917, când armata rusă era în vâltorile anarhiei și revoluției. Din aceste scrisori se poate deduce pregătirea revoluționară ce o sufereau la front soldații moldoveni, că, odată întorși acasă, să aplice programul revoluționar în mișcarea Svobodei, viu manifestată în satul Cornova și în toată Basarabia, în strânsă legătură cu revoluția din Rusia.

Dl Ernest Bernea, în *Contribuții la problema calendarului în satul Cornova* (pag. 191) ne explică, într-un mod magistral, fenomenul produs în satul Cornova de schimbarea calendarului, cu toate consecințele ce s-au dovedit că sunt un puternic ferment de disoluție a unității vieții satului. Mentalitatea satului Cornova este împărțită în două părți: una mistică-religioasă, strâns legată de tradiție; altă mentalitate, pozitivistă-științifică, setoasă de noutate și inovație. Pozitiviștii văd în reformă aplicarea unui concept astronomic; pentru ceilalți cu mentalitate primitivă tradiționistă, calendarul nu este un lucru convențional, stabilit după învoirea oamenilor, ci ceva neschimbător, stabilit, hotărât, pentru totdeauna. Schimbarea calendarului înseamnă schimbarea religiei, ori după ei, religia nu este o creație a omului, ci o revelație a lui Dumnezeu, așa că și calendarul, parte integrantă din religie, e stabilit de Dumnezeu. Studiul ne arată deslușit și ne convinge că prin schimbarea calendarului se produce un proces de disoluție, de dezechilibrare a manifestărilor vieții satului. Ar fi fost mai complect dacă ne-ar fi arătat și aspectele acestui proces de disoluție, în special în practica obiceiurilor.

In Cadrul manifestărilor spirituale, Dra Ștefania Cristescu ne introduce în Practica magică a descântatului «de strâns» în satul Cornova (pag. 371) arătându-ne rolul descântecului în viața satului, descântătoare, raporturi între bolnavi și descântătoare, reprezentări magice, personificarea boalelor, transmiterile descântecelor din generație în generație și de la individ la individ etc. Cercetările sociologice întreprinse de prof. D. Gusti în Basarabia au avut darul să descopere valori culturale și din satele apropiate de Cornova. Astfel preotul paroh Derevici din Ghiliceni a prezentat Dlui prof. D. Gusti un manuscris păstrat prin cărțile bisericești, fără să-i poată urmări obârșia. Acest manuscris, studiat de Dl Emil Turdeanu sub titlul «Un manuscris miscelaneu necunoscut (pag. 354) a fost scris de monahul Ghiorghi Ero (monahul) Antonovici (amu scris și cine a citi să zică D(u)mnezeu să-i ierte») și cuprinde texte biblice, apocrifice religioase întrețesute cu elemente populare, cântece de stea, superstiții etc.

Insemnătatea mare a acestui manuscris miscelaneu, consistă încă o dovadă de circulație intensă a scrisului românesc prin cele mai depărtate și ascunse colțuri ale Basarabiei. Dl Mihai Pop, în *Contribuții la studiul limbilor special din satul Cornova: păsăreasca* (pag. 443) ne arată, că în afară de graiul obișnuit, comun tuturor, mai există un fel de argou, numit «păsăreasca», pe care îl vorbesc cei tineri ce le servește când au conversații secrete.

La «Unități sociale», Dl Ion Zamfirescu în *Contribuții la cercetarea unei gospodării țărănești din satul Cornova* (pag. 480) ne documentează că gospodăria este o unitate socială în manifestările căreia se reflectă în întregime viața economică și spirituală a satului, iar raporturile ce întâlnim în cadrul familiei, constituie datele de bază pentru caracterizarea voinței sociale a unei unități sociale mai mari, satul Cornova din care face parte.

Dra Domnica Păun, în *Țiganii în viața satului Cornova* (pag. 54) studiază existența, relațiile și rolul social ce-l prezintă această minoritate în viața unui sat.

La «Relații» Dl Traian Herseni ne înfățișează în *Categoriile sociale cornovene* (pag. 528) aspecte din problema așa de interesantă a categoriilor sociale din acest sat. La primul contact cu satul Cornova, s-ar părea că locuitorii acestui sat fac parte din aceeași clasă socială — clasa țărănească. In realitate satul este împărțit în mai multe categorii sociale distincte: dvoreni (absorbiți de mazili), mazili și țărani. Fiecare categorie socială are mentalitatea sa proprie, diferită de a celeilalte categorii. Raporturile dintre categorii sunt mai mult de natură economică. Altfel de relații ca: căsătorii mixte, vizite, hore etc. se efectuează în foarte redusă măsură. Revoluția și legiuirile democratice de după Unire au produs un proces de disoluție în sensul unei nivelări a acestor categorii sociale.

La «Procese» Dl. An. Golopenția, în *Aspecte ale orășenizării satului Cornova* (pag. 544) ne lămurește asupra unui proces de transformare socială de mare actuali-

tate şi importanţă în Basarabia întreagă, şi anume, procesul de urbanizare sau penetrarea formelor şi atitudinilor de viaţă orăşenească în viaţa satului Cornova. In acest scop, ne arată cum: icoanele, ţesăturile, arhitectura, mobilele, costumul, muzica, dansul, etc., odinioară creaţii profunde ale spiritului inventiv local, au fost şi continuă să fie înlocuite cu elemente orăşeneşti. Acest proces de urbanizare este condiţionat de categoriile sociale şi, în special, de categoriile mazililor şi dvorenilor — aristocraţia satului Cornova — prin care elementele de viaţă orăşenească s-au substituit elementelor vechi moldoveneşti, facilitându-se procesul de bunăstare economică a mazililor şi dvorenilor, care le-a dat putinţă să se integreze ritmului comercial mondial, intrând în legături economice cu centre comerciale ca: Vladul, Chişinăul şi Odesa. Aceste forme de viaţă orăşenească o dată intrate în sat, au servit ca mijloc de concurenţă între categoriile sociale din Cornova. Acestea sunt studiile şi prezentările de material asupra satului Cornova.

In Cadrul restrâns al unei dări de seamă nu se poate de arătat bogăţia de material ce cuprind studiile, sugerările şi concluziile valoroase la care ajung. Rămâne ca prin revistele şi gazetele locale basarabene să se analizeze, să se facă cunoscut cuprinsul, concluziile şi eventual criticele ce se pot aduce fiecărui studiu în parte. Serviciul cel mare ce-l aduc Basarabiei e că cercetările sociologice ale prof. D. Gusti conduc la cunoaşterea Basarabiei adevărate.

Pentru basarabeni, rezultatul cercetărilor sociologice din satul Cornova (ce se potrivesc şi pentru alte sate) e un îndemn (poate şi o mustrare) de a ne cunoaşte provincia, precum şi puncte solide de orientare în conducerea viitoare şi educare a Basarabiei.

P. V. Ştefănucă

Bucureşti, 21 ianuarie 1933

Mult stimate Dle Halippa

Profitând de faptul că m-au izolat împreună cu alţi câţiva colegi, elevi la Şcoala militară de Geniu, în infirmerie, din cauză că am venit în contact cu un bolnav de scarlatină, m-am apucat să fac o dare de seamă asupra materialului privitor la Cornova, apărut în *Arhiva Socială X*. Studiile apărute merită critice mai întinse ce ar fi bine să se facă mai târziu. Deoarece *Arhiva* e scumpă şi deci accesibilă la foarte puţine pungi (500 lei) cred că ar fi nimerit să se reproducă în ziarul «Viaţa Basarabiei» fragmente din aceste studii, popularizându-se în straturi cât mai largi rezultatul acestor cercetări. In special studiul privitor la schimbarea calendarului aşa de bogat în sugestii, precum şi Procesul Urbanizării satului Cornova ar fi absolut necesar să se reproducă. Dacă poate redacţia ziarului «Viaţa Basarabiei» nu are revistă la bibliotecă, să interveniţi să mi se trimită parale pentru corespondenţă şi le vom trimite de aici de la Bucureşti.

Cu toată stima,
Ştefănucă Petre,
elev. Ţ.R. Şcoala militară de Geniu,
Bucureşti.

Chişinău, 7 ianuarie 1934

Mult stimate Dle Halippa,

Am citit toate studiile pe care le-am luat de la Dv. şi mi-am trecut asupra fiecăruia observaţiile. Am copiat 4 poezii din caetul lui Costencu şi am mai adăugat o mică notiţă pentru Cronică. Caietul îl iau cu mine ca să studiez mai de aproape aceste poezii şi pentru ca să aleg alte câteva pentru nr. 2 al revistei.

Când mai viu la Chişinău îmi daţi să citesc materialul literar care mai vine la redacţie.

Nu credeţi Dv. necesar să anunţaţi că Dl Terziman nu mai face parte din redacţia revistei?

Al Dv. P. Ştefănucă

Tighina, 10 martie 1934

Stimate Dle Halippa,

Vă trimit alăturat două însemnări pentru cronică cu stăruința de a se publica în nr. de pe martie al revistei (îndeosebi nota privitoare la poetul Vl. Cavarnali). Sfârșitul trimestrului II și micile greutăți inerente primului an de învățământ m-au împiedicat să lucrez mai mult. Când viu pe la Chișinău, am de gând să trec pe la Dv. ca să Vă rog ceva privitor la niște cercetări etnografice pe care vreau să le întreprind în sudul Basarabiei. Am aflat, cu oarecare surprindere, că nu mi s-a publicat articolul «Din problemele școlare — profesorul» în numărul de pe februarie. Poate din cauza cuprinsului cam usturător pentru unii? Aștept să vedem poate că apare în numărul de pe martie.

Al Dv.
P. Ștefănucă.

Chișinău, 3 aprilie 1934

Stimate Dle Halippa,

Vă trimit alăturat câteva însemnări pentru revistă. Țin să se publice numaidecât în numărul viitor însemnările privitoare la moțiunea licențiaților universitari și balada: «Cântecu lu Văleanu». Această baladă nu-i cunoscută în colecțiile de folclor publicate până acum în Basarabia.

V-am căutat acasă astăzi pentru ca să vă vorbesc în unele chestiuni, dar negăsindu-vă, rămâne să Vă vorbesc după Paști, fiindcă a treia zi de Paști plec la București cu elevii la «Tinerimea Română».

Până atunci Vă urez sărbători fericite.

Cu deosebită stimă,
P. Ștefănucă.

Chișinău, 4 martie 1934

Iubite Dle Halippa,

Am primit c.p.* de la Dv. și Vă răspund că voiu lucra la numărul revistei care se pregătește. Nu vreau să ies din cuvântul Dv. Voiu vorbi cu David și cu Kidel să primească și ei. Cred că, îndată ce vă întoarceți la Chișinău, lucrurile se vor lămuri într-un sens.

Deocamdată eu sunt într-o situație foarte critică. Postul de la Tighina a fost ocupat în ultimul timp, de un titular. Posturi libere în învățământ mai bune sunt la Bălți și la Soroca (la licee de băieți). La Bălți, sunt informat că va fi numit Miron Holban, fiul inspectorului secundar, iar la Soroca va rămâne suplinitorul din anul trecut, un domn, Viță, oltean și cu mari protecții la București. Sunt informat că acest domn Viță, oricine ar fi numit la Soroca, prin oamenii pe care îi are la București, reușește să-i înlăture pe toți și rămâne tot el. Noi, licențiații români din Basarabia, fiindcă nu avem oameni, (așa se lucrează în țara asta) sau oamenii noștri din Basarabia nu sprijină așa cum s-ar cuveni tineretul, rămânem totdeauna pe dinafară. Noi nu cerem posturile libere în învățământ din Oltenia și Muntenia (și chiar dacă le-am cere, este exclus să fim numiți), dar în Basarabia toate posturile libere în învățământ sunt ocupate numai de regățeni. Basarabia e o colonie a intelectualilor din Vechiul Regat, noi cei din Basarabia pentru ei nu existăm.

Eu sunt în perspectivă să plec la vreun gimnaziu extrabugetar din vreun prăpădit de târg. Barem dacă s-ar plăti ceva. Dar cu salariul de 2500 lei lunar (așa se plătește) cum să trăiești, cum să-ți mai cumperi cărți.

* Carte poștală.

Deosebit de aceasta rupi orice legătură cu un centru cultural. Nebun să fii ca să mai poţi spera că într-un nenorocit de sat, unde nu au bibliotecă, nimic, să poţi lucra pentru revistă sau să-ţi continui anumite lucrări începute. Dacă nimic nu intervine ca să scap de această nenorocire de a pleca la un gimnaziu extrabugetar, la ţară, mă apuc şi dau foc la tot materialul ce-l am adunat din atâtea excursii şi la toate cărţile ştiinţifice de speţialitate. Nu vreau să-mi rămână nici cenuşă. De ce n-aş fi ca toată lumea, o secătură, o lichea fără gând de muncă.

Zadarnic îmi sunt toate sforţările dacă acei care ar trebui să te sprijine nu găsesc decât cuvinte de laudă şi de încurajare. Lauda şi încurajarea nu-ţi ajută la nimic dacă eşti un vagabond şi-ţi târâi lada cu cărţi după tine din târg în târg. Mă agăţ şi eu atunci de coada vreunui partid politic şi poate că mai mare brânză fac.

Fac un ultim apel la Dv. In Chişinău eu nu pot să-mi găsesc decât ore. Din ore la licee nu pot să-mi realizez decât un maximum 2500 lei pe lună. Poate că Dv. găsiţi vreo posibilitate. Eu plec la Bucureşti pe la 18 august. Vreau să fac o ultimă încercare la Dl prof. D. Gusti cu «Fundaţiile Regale». Poate că au vreun program ceva pentru Basarabia. Anul trecut când era la putere mi-a făgăduit. Vă rog şi pe Dv. dacă e posibil să vorbiţi cu Dl prof. Gusti. Anunţaţi-mă pe când veţi fi la Bucureşti. Dl. prof. Gusti e la Carlsburd şi se întoarce după 20 august.

Ultima rugăminte pe care v-o adresez Dv. în acest sens. Altfel trebuie să-mi calc pe inimă şi să intru în rând cu toate lichelele.

Vă rog să-mi comunicaţi din timp cam ce se poate de făcut. Aştept cu nerăbdare răspunsul Dv.

Cu bine. Al Dv. P. Ştefănucă
Adresa: str. Principele Nicolae nr. 25
«Astra Basarabiei»

P.S. Mai este liberă catedra de l. română a prof. Obreja—Iaşi la liceul militar. Aici încă s-ar putea de făcut ceva.

Chişinău, 31 iulie 1935

Mult stimate Domnule Halippa,

Vă scriu astăzi în ajunul plecării la Iurceni. M-am întors de pe Valea Nistrului la 24 iulie şi de atunci până astăzi, împreună cu Dl. A. Sava facem toate pregătirile pentru plecare. Şi nu ne-a fost aşa de uşor. Mai întâiu constituirea echipei. Unii dintre cei care trebuiau să plece, s-au anunţat în ultimele zile că nu mai pot pleca. Dl dr. Mihailovici nu-şi poate găsi suplinitor la serviciu, iar dl. L. Porumbescu e nevoit să rămână în oraş fiind reţinut în oraş din cauza unor datorii şi luna aceasta cât e liber, speră să câştige ceva din meditaţii ca să poată acoperi ceva din cheltuieli. El a hotărât să meargă, însă soţia sa se împotriveşte. Noi pierdem foarte mult prin lipsa d-lui Porumbescu din cauză că problemele care le-ar fi lucrat el, nu le poate lucra nimeni. Sunt probleme de psihologie socială. Ni-am zbătut să găsim o soluţie ca să poată merge, însă nu ne-a stat în putinţă. Poate că Dv. puteţi face ceva ca să vină măcar mai târziu. Inspectoratul sanitar nu ne-a dat concursul aşa cum trebuie. Ne-a recomandat o d-nă doctoriţă, care urmează de acum înainte să-şi ia postul în primire la Nisporeni (acum e la Nemţeni) şi nu să fie detaşată complet pe lângă campania noastră. Numai în zilele în care e liberă de la spital să vină la Iurceni. Se apropie ziua plecării şi nu răspundea nici într-un fel Inspectoratului şi n-avea cine să ia medicamentele. Ne-am făcut luntre şi punte şi prin trecerea şi cunoştinţele Dlui, Sava, am găsit un domn absolvent al Facultăţii de medicină umană de la Iaşi, dl Grigoriev, care merge să ne lucreze problemele de cadru biologic. D-sa a şi luat medicamentele în primire. Noi am mai trimis o adresă la Institutul Zootehnic de la Bucureşti ca să ne pună la dispoziţie şi un medic veterinar. Eu am vorbit în numele Dv. dacă poate cumva nu mi-am permis prea mult — la telefon cu dl prof. Constantinescu, directorul institutului, şi ne-a promis concursul, urându-vă în acelaşi timp Dv. salutări. O adresă am înaintat şi la Institutul de seruri şi vaccinuri din Bucureşti. Pentru că în Iurceni e epidemie de dezinterie. Echipa se compune din următorii: dl. A. Sava, V. Adiasevici, T. Porucic şi fiul său inginerul silvic T. Ştirbu, I. Bogos cu doi elevi statisticeni, dr.

Grigoriev, prof. Gonța, I. Popovici, licențiat în teologie. I. Nichifor, absolvent al Facultății de agronomie, A. Romanovici și poate mai târziu dl. L. Porumbescu, dna doctor A. Erhan. Plecarea e mâine 1 august. Indată ce ne instalăm, vă comunic cum am luat contact cu terenul. Până atunci am pentru Dv. o rugăminte a mea personală. Se apropie toamna când se fac numirile de suplinitori. Numirea mea la gimnaziul nr. 2 expiră la 1 august, așă că după această dată e nevoie de noi stăruințe ca să pot rămâne la Chișinău. N-aș vrea să mă alunge soarta prin cine știe ce târgușor. Cred că la iarnă vom avea de lucru cu redactoarea buletinului institutului, mai ales că vom avea material după campania monografică de la Iurceni. N-aș vrea să mă depărtez de Chișinău, fiind astfel în imposibilitate de a lua parte la prelucrarea materialului. In plus de aceasta, la iarnă am de gând să redactez materialul adunat pe Valea Nistrului și am nevoie de bibliotecile din Chișinău. Poate și cu monografia Chișinăului să încep ceva. Acestea ar fi chestiunile care m-ar reține la Chișinău. In acest scop apelez la sprijinul Dv. Gimnaziul nr. 2 e extrabugetar, așă că nu poate fi numit un titular. Dintre cei cu capacitatea la obiect secundar poate să se găsească, însă dacă s-ar depune stăruințe locul ar putea fi apărat. Pentru aceasta e nevoie să vă duceți Dv. personal la Minister să aranjați din timp. Când vă întoarceți spre Chișinău puteți face acest lucru. Eventual îi puteți scri de pe acum Dlui Inspector general Holban, fiindcă pe mâna Dumnealui sunt cheile numirilor de profesori în Basarabia sau Dlui inspector Ion Macovei. Eu, fiind ocupat cu cercetările de la Iurceni, nu am timp să plec să mă interesez de nevoile mele, așa că vă rog pe Dv. să faceți tot ce e posibil. Numirile de suplinitori se fac între 22—28 august.

Cu deosebită considerație,
P. Ștefănucă.

Chișinău, 11 decembrie 1935

Mult stimate Domnule Halippa,

M-am hotărât să vă scriu fiindcă sunt în încurcătură cu rev. «V.B.»*. Din cauză că n-am bani să plătesc hârtia, dl Bologa nu o poate tipări; iar câteva articole de text și cronica nici nu sunt culese. Porumbescu mi-a dat din banii festivalului 1000 lei și dl Bologa a cumpărat hârtie și a tipărit numai 32 pag. Veniturile serbării încă nu s-au adunat de la cei care au vândut bilete, așa că Porumbescu nu are de unde mi da. M-am întâlnit cu dl Păduraru și D-sa mi-a comunicat că are 1000 de lei, însă nu o dă decât lui Luțcan și fiindcă numai el are de la Dv. delegație scrisă în acest sens, l-am rugat atunci să-i trimită la Dl Bologa și D-sa a primit. Când s-a dus băiatul dlui Bologa dl Păduraru sau dl Costencu i-au răspuns să se ducă la Porumbescu și să nu le ceară lor parale că n-au. In sfârșit, neînțelegere și ambiție pe toate căile și eu care m-am zbătut să scot numărul acesta cât mai curând, mă văd cu mâinile legate. Dacă nu veți fi cât de curând la Chișinău vă rog luați măsurile pe care le credeți necesare. Eu, după cât știți, nu am decât însărcinări redacționale, așa că nu cade asupra mea întârzierea. Eu cu materialul sunt gata.

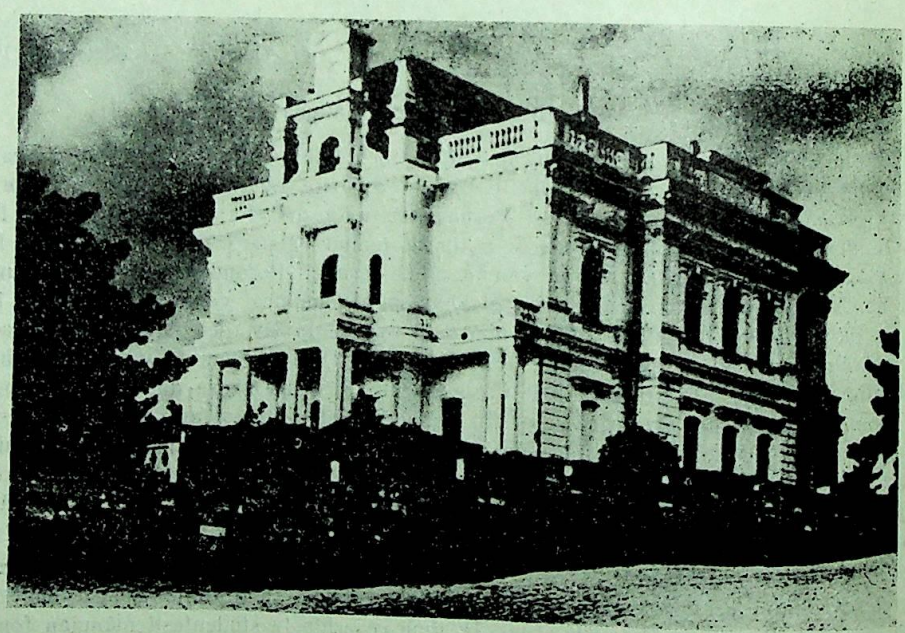
Din scrisoare trimisă de Dv. lui Porumbescu am aflat că ați luat parte la deschiderea expoziției echipelor studențești și că exponatele Institutului nostru sunt cele mai modeste. Și nici nu puteu fi altfel. In timp ce echipele studențești mânuiau fonduri de milioane, noi am avut îndrăzneală să începem așa lucrări cu fonduri de 25000. Dv. ați fost prea scrupulos în privința cheltuielilor. Nu mai uit momentul când v-am spus că am cheltuit vreo 450 sau 500 lei pentru piese de muzeu și Dv ați întrebat. Dar pentru ce ați cheltuit atâția bani? Nu mă sfiesc să vă spun că de această modestie Dv. sunteți responsabil și modestia de acum să ne slujască de lecție în viitor. Lucrările mari nu se pot face fără parale și cu monografiștii care să lucreze benevol, după cum echipa trebuie să fie compusă din elemente selecționate.

Acum cu o rugăminte: Dumneavoastră cât mai stați la București, vă mai întâlniți poate cu Dl prof. D. Gusti. Vă rog să-i amintiți următoarele: Când am fost la Bucu-

* Revista «Viața Basarabiei».

reşti am vorbit cu D-sa ca să mă aibă în vedere la reorganizarea Fundaţiei din Basarabia şi să mă numească într-un post pe care l-aş putea face după masă, post plătit şi nu onorific ca până acum. Dl prof. Gusti mi-a promis că mă are în grijă. Acum constat că se fac schimbări şi numiri şi de mine nici pomeneală. Desigur că am fost uitat. Până ce funcţionez ca inspector al căminelor din jud. Lăpuşna, însă mai bine să fiu lipsit de aşa augur, fiindcă sunt nevoit să pun bani din buzunar p. transporturi şi peste câteva luni de zile dacă-mi scot banii. Chiar acum sâmbătă trebuie să plec la Leuşeni la un cămin şi bani pentru transport trebuie să pun din buzunar. Şi dacă i-aş avea, n-aş spune nimic. Dar aşa cei 4000 lei lunar de la catedră abia dacă mi-ajung pentru casă şi masă. Nu mai vorbesc de îmbrăcăminte. Nu pot ţine nici o servitoare în casă şi sunt nevoit să-mi fac singur toate aceste servicii, deşi timpul îmi este f. preţios. Vă rog pe Dv. să-i amintiţi de ceea ce a spus că-mi face. Să mă numească la Fundaţie la direcţia Căminelor într-un post unde să nu fiu nevoit să plec din oraş unde am catedră. In caz că şi de data aceasta mă uită, sunt hotărât să-mi iau rămas bun de la toate funcţiile onorifice cu care sunt încărcat — Institutul Social, inspector cultural, plus şi revista «Viaţa Basarabiei» — pentru a încerca şi eu vreo ocupaţie mai lucrativă ca atâţea colegi ai mei, care ştiu să trăiască. Vreau să pun capăt mizeriei materiale în care trăiesc şi totodată neînţelegerilor familiale din cauza acestor munci pe care le fac de haram. Sper că-mi veţi înţelege situaţia mea şi ca întotdeauna mă veţi ajuta. Ştiu că dl prof. Gusti nu face nimic dacă nu stărui şi nu pot fi deseori pe la Bucureşti, înseamnă că să fiu un veşnic sacrificat şi uitat.

Al Dumneavoastră
P. Ştefănucă.



In acest edificiu s-a aflat Institutul Social Român din Basarabia. De la 14 noiembrie 1934 şi până în ianuarie 1938 Petre V. Ştefănucă a fost secretar general al acestui institut. Cu începere din ianuarie 1938 până în iunie 1940 a activat ca director. In anii '30: Palatul Fundaţiei culturale regale «Principele Carol». Regionala Basarabia. Clădirea a fost deteriorată în timpul războiului.

Institutul Social Român
din Basarabia
Sediul: Primăria Municipiului
Chişinău

Chişinău, 19 iulie 1936

Stimate Domnule Halippa,

Dumneavoastră aţi plecat din Chişinău fără să ne lăsaţi, nouă celor care plecăm la Nişcani, un cec cu care să putem ridica bani de la bancă. Prin această scăpare din vedere ne-aţi pus în cea mai groaznică încurcătură. Poate Dv aţi crezut că noi vom ridica zece mii lei de la Consiliul Eparhial, până vă veţi întoarce de la băi. Vă aducem la cunoştinţă că de la Consiliul Eparhial ni s-a răspuns că nu ni se pot plăti banii decât la sfârşitul lui august. De la Banca Românească ni s-a răspuns la fel că nu putem ridica sumele de care avem nevoie decât cu cec sau scrisoare semnată de Dv. Timpul când trebuie de plecat se apropie (31 iulie) şi multe persoane din echipă vin de la Bucureşti, Hotin, Soroca, Tighina şi noi n-avem nici un ban pentru materiale, nici pentru transport, necum pentru întreţinere. De la Bucureşti ni s-a răspuns că ni se vor trimite banii acordaţi numai la sfârşitul campaniei monografice, când urmează să le înaintăm tabloul de cheltuieli cu transportul monografiştilor.

Şi n-am avut cel puţin norocul să-mi lăsaţi adresa la ziar sau acasă, de ne vedem acum nevoiţi să vă căutăm cu scrisorile şi cu telegramurile prin toată Europa. Eu şi cu dl Ştirbu suntem în culmea disperării din cauză că n-avem bani cu ce pleca la Nişcani. Situaţia noastră nu-i aşa de trandafirie cum poate vi se pare Dv.

La Nişcani vom avea 25 de persoane; Vă rog să vă gândiţi cu ce-i transportăm, şi cu ce-i hrănim? Plus de asta şi-a anunţat vizita la Nişcani pe la jumătatea lui august şi dl prof. D. Gusti. Tot ce-i posibil să avem în acest an şi vizita unor studenţi streini trimişi în ţară de Fundaţia Rochfeller. A fost la Chişinău dl dr Tr. Pop, funcţionar la Fundaţie, şi ne-a comunicat că în acest an sosesc în ţară studenţi şi profesori universitari din diferite ţări ca să participe la lucrările sociologice din România şi mai mult ca sigur că vor fi repartizaţi câţiva studenţi sau ne vor vizita cel puţin şi pe noi la Nişcani.

Vă rugăm, dle Halippa, să vă gândiţi la ce ruşine ne aşteaptă în cazul că nu putem pleca. Cum vor judeca această neglijenţă a noastră toţi acei cari nu privesc cu ochi buni institutul. Trimiteţi-ne deci urgent o scrisoare către Banca Românească ca să ne elibereze sumele de care avem nevoie pentru cercetări (acum la început 20 000). In această campanie lucrează 25 persoane şi desigur că vom avea mai multe cheltuieli şi nu e cazul de făcut economii fără rost atunci când avem posibilitate să facem cercetări bogate în rezultate. Am vorbit cu dl Moţat şi ne-a spus că nu ne poate elibera bani decât cu cec sau scrisoare de la Dv, semnată şi de dl Ştirbu. Trimiteţi şi o telegramă către Bancă poate să ne elibereze şi cu o telegramă. In cazul că nu putem pleca la Nişcani, rămânem compromişi în faţa lumii şi mulţi numai atâta aşteaptă. Gândiţi-vă că-i în joc prestigiul Institutului şi al nostru, al tuturor al celor care ne străduim ca această instituţie să înflorească.

Aşteptăm salvarea de la Dv. cât mai neîntârziat.
Cu devotamentul de totdeauna, P. Ştefănucă
str. Reni (M. Kogălniceanu), 20.

Institutul Social Român
din Basarabia
Sediul: Primăria Municipiului
Chişinău

Chişinău, 29 iulie 1936

Mult stimate Domnule Halippa,

Am primit scrisoarea Dv. la timp şi vă mulţumesc în numele tuturor monografiştilor. Banii nu i-am încasat, fiindcă a dat un mare noroc peste noi. Văzându-ne în situaţia de a nu putea pleca la timp din cauză că nu ni-aţi lăsat cecul, noi am dat alarmă şi la Bucureşti, la Fundaţie ca să ne trimită banii făgăduiţi pentru transport. Lovitura noastră a reuşit şi peste câteva zile ne-am trezit cu 50 000 (cincizeci mii)

lei de la Fundație. Deocamdată cheltuim din acești bani. Sper să neajungă. Oricum în acest an nu mai facem o campanie monografică din calicie. Plecăm la Nișcani duminică 2 august pentru a descălica în sat în zi de sărbătoare. Deocamdată facem ultimele pregătiri. Indată ce ajungem la Nișcani și ne apucăm de lucru, vă ținem la curent cu toate.

Vă urăm sănătate și excursii plăcute
Dv., doamnei și băiatului Dv.
P. Ștefănucă.

Institutul Social Român
din Basarabia
Sediul: Primăria Municipiului
Chișinău

Chișinău 21 (?) 1936

Stimate Domnule Stahl,

Vă trimit alăturat pentru Sociologie Românească, rubrica documente, câteva date asupra unui personaj interesant de la Iurceni. După cât îmi amintesc, campaniile monografice ale Institutului n-au întâlnit în alte sate un zodier. Capitolul despre boli și leacuri ne arată că la sate (deosebit de descântece) se practică o medicină populară pe o scară destul de întinsă. Folclorul nostru medical are încă un câmp de cercetare neatins încă. Cel puțin mie, mi s-a părut interesantă figura zodierului Ion Cocul și cunoștințele sale de medicină populară. Rămâne să dispuneți Dv. dacă face să vadă lumina tiparului. La 1 august plecăm la Nișcani. Echipa noastră numără cam 20—25 persoane bine pregătite, însă cu puțină școală monografică. Rămâne să mai lucrez la teren în această direcție. Vă rog f. mult să-mi trimiteți chestionarele pe care le pregătiți pentru tipar și dacă nu vi-i prea obositor, anunțați-mă cam ce fel de expoziție se va organiza de Fundație la toamnă ca să știu din timp cu ce să mă pregătesc.

Ce soartă mai au scrisorile de război? Pare-mi-se că trebuie să încerc a le tipări în altă parte. Păcat de așa material că nu vede lumina tiparului. Fiindcă însemnările despre Svoboda nu pot merge la tipar cu scrisorile, v-aș ruga să mi-le trimiteți ca să le pot publica în rev. «Viața Basarabiei» str. Reni (M. Kogălniceanu)

Cu bune sentimente, P. Ștefănucă.

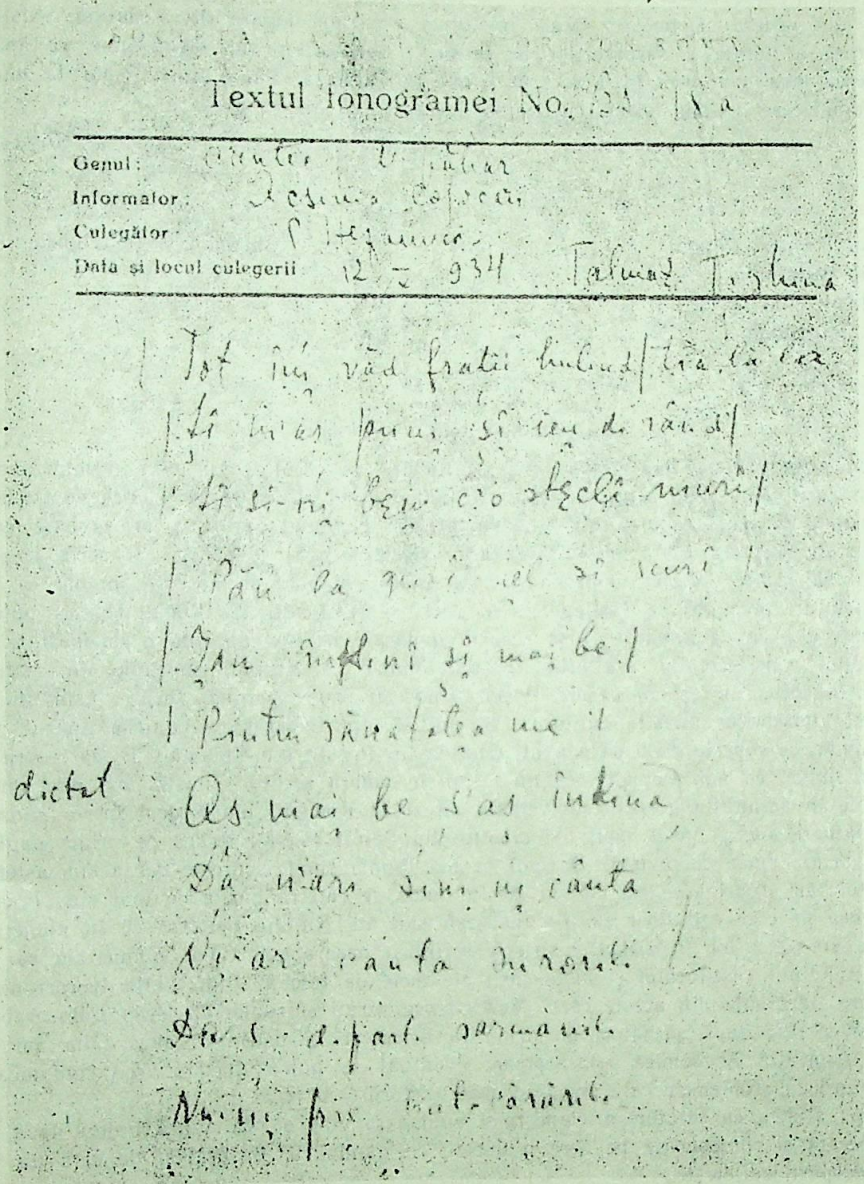
Chișinău, 6 februarie 1937

Stimate Domnule Donțu,

Am primit scrisoarea D-tale și mă grăbesc să-ți răspund. Subiectul pe care l-ai ales pentru o conferință la un cerc învățătoresc e cât se poate de interesant. Mă surprinde însă un lucru, d-ta îmi ceri material, mie care stau la oraș, atunci când materialul îl ai de-a gata în satul D-tale. Amintește-ți că am venit și eu după acest material atunci când am vrut să cunosc sufletele sătenilor D-tale. Ce ți-aș putea da? Studiul și culegerea mea folclorică privitoare la satele de pe Valea Nistrului de Jos, se tipărește de abia acum. Nădăjduiesc să-l am gata în luna martie curent. Altă culegere folclorică a mea a apărut în *Anuarul Arhivei de Folclor II*. Textele folclorice din această culegere sunt din județul Lăpușna. Alte bucăți folclorice am publicat în rev. «Viața Basarabiei». Din culegerea «Lăpușna» nu am decât un singur exemplar, pe care, cu tot regretul, nu-l pot trimite.

Cât privește planul și ideile introductive de care ai nevoie pentru o conferință cât mai documentată, eu ți-aș propune următoarele: Să te apuci, în timpul scurt pe care îl ai,— o săptămână ți-i deajuns — și să faci o culegere folclorică din satul D-tale. Toate speciile de care-mi pomenești, există cu prisosință la Talmaza și nu ți-ar cere mai multă osteneală decât să le scrii de la cei care le știu. In culegerea mea care va apare în curând, am o mulțime de texte de la Talmaza și încă din cele mai frumoase. Eventual, dacă nu te superi, îți pot cita și informatorii la care să te adresezi.

Ce cântece frumoase și câte bocete pline de durere cunoaște Axinia Cojocaru!



Textul fonogramei No. [illegible]

Genul: [illegible]
Informator: [illegible]
Culegător: [illegible]
Data și locul culegerii [illegible]

dictat

Originalul cântecului cules de P. Ştefănucă de la Axinia Cojocaru se păstrează în Arhiva Institutului de Etnografie şi Folclor «Constantin Brăiloiu» al Academiei Române.

Iţi trebuie o lună de zile ca să poţi seca acest izvor de literatură populară.

Bărbatul său Timofte Cojocaru, bătrânul Luchian de lângă râpă, şi transnistrianul Filip Ipate te vor ţine de vorbă săptămâni întregi, numai să te osteneşti a te duce până la ei. Ce impresie frumoasă vei face d-ta când te vei prezenta la cercul învăţătoresc, arătând comorile de literatură populară din satul unde îndeplineşti apostolatul.

D-tale nu-ţi trebuie cărţi, când poţi citi în cartea vie a satului Talmaza.

Alte cărţi ţi-aş putea recomanda, însă îmi dau seama că nu ai de unde ţi le procura. Ca să poţi integra speciile folclorice pe care le vei întâlni la Talmaza, în genurile folclorului românesc, îţi poate fi de folos orice manual de liceu, capitolul literatura populară.

Ca puncte de orientare, te sfătuiesc să le păstrezi pe următoarele: 1) Funcţia socială a literaturii populare; 2) Ce necesităţi sufleteşti împacă literatura populară. Să nu-ţi

scape din vedere că fiecare specie folclorică e strâns legată de o datină, există o literatură a nunții, a sărbătorilor de iarnă, a șezătorilor etc. Când însă va apărea culegerea mea, voi avea grijă să v-o trimit la Talmaza. Până atunci, spor la muncă pe drumul care ți l-am indicat, cu deplină încredere că nu vei greși.

P. Ștefănucă.

Chișinău, 30 decembrie 1937

Institutul Social Român
din Basarabia
Sediul: str. Ion Inculeț, 61
Chișinău

No _____

Dragă Domnule Jereghie*,

Am primit «Basarabia nouă» și-ți mulțumesc de atenție. Am citit primul număr și l-am găsit foarte bun pentru început. Vă felicit c-ați izbutit seria voastră de studenți să scoateți o foaie a tineretului studențesc din capitala Țării, ca pe această cale, să păstrați legătura cu pământul de care vremelnic v-ați depărtat. Și seria mea a încercat să scoată un ziar, împreună cu Al. David adunam și material, numai că noi n-am izbutit; prea nu ne înțelegeam cu rușii și rusificații. Și Românii erau puțini. Voi însă, văd că vă împăcați, însă această împăcare să nu cuprindă o îndepărtare de la drumul românismului. De altfel primul număr al ziarului cuprinde din natura acestei concesii. Un articol despre Pușkin chiar în prima pagină. Pușkin ăsta stă la răspântia mișcărilor noastre culturale. Și rev. «Viața Basarabiei» când a apărut primul număr, ce copertă crezi că a avut? Statuia lui Pușkin din Chișinău. E mare scriitor Pușkin, numai că noi, Românii, să nu lăsăm în umbră scriitorii noștri mai mici, pierzându-ne în admirația gloriilor universale. Crezi că Românii din Ardeal într-o situație asemănătoare s-ar fi lăsat răpiți de talentul lui Petofi ca să-l treacă pe prima pagină a unui prim număr de revistă? Desigur că nu. Românismul isvorește de la cunoașterea neamului tău propriu. Te rog să nu iai în nume de rău rândurile de mai sus. E credința mea pe care ești liber să ți-o însușești sau nu. Nu mă îndoiesc că în numerele viitoare vor găsi loc în ziarul vostru și scriitorii basarabeni. Chiar mâine am să vă trimit Buletinul Institutului și niște cărți ale mele de folclor. Puteți afla lucruri multe despre Basarabia din aceste cărți. Văd că organizați și conferințe despre Basarabia. Eu sper să fac după sărbători un drum la București și dacă voi avea timp am să vizitez Asociația Academică «Basarabia»; eventual aș putea ține și vreo comunicare în legătură cu problemele care mă preocupă: folclorul.

Până atunci, cu salutări prietenești și anul care vine să vă aducă puteri nouă în lupta curată și românească pe care o duceți, cu gândul la Basarabia, de care nu vă puteți despărți sufletește.

Prof. Petre Ștefănucă
str. Ion Inculeț, 23,
Chișinău.

* Corespondența Petre Ștefănucă—Nicanor Jireghie ne-a fost remisă pentru a fi publicată de Nicanor Jireghie în 1990.

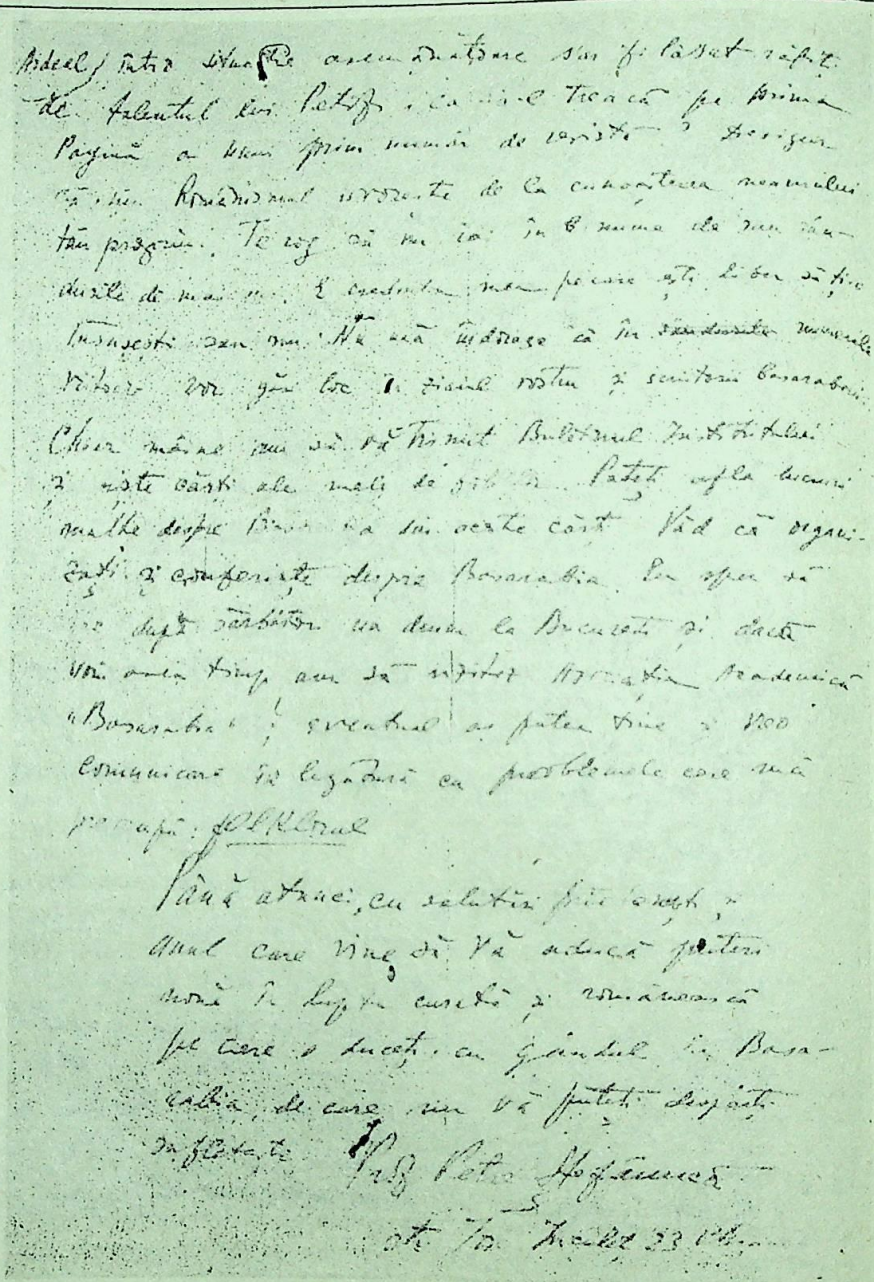
...UTUL SOCIAL ROMÂN
DIN BASARABIA
...: Str. Ion Inculeţ, 61
CHIŞINĂU

No.

Chişinău 30 dec. 1937

Dragă Domnule Treghie,

Am primit „Basarabia Română" şi-ţi mulţumesc de atenţie. Am citit primul număr şi l-am găsit foarte bun pentru început. Vă felicit că aţi izbutit seria voastră de studenţi să scoateţi o foaie a tineretului studenţesc din Capitala Ţării, ca pe această cale, să păstraţi legătura cu pământul de care vremelnic v-aţi depărtat. Şi seria mea a încercat să scoată un ziar, împreună cu Al. David adunasem şi material; numai că nici n-am izbutit, pentru că nu ne înţelegeam cu unii ziş unificaţi, şi românii eram puţini. Voi însă, văd că vă împăcaţi; însă această împăcare să nu cuprindă o îndepărtare de la drumul românismului. De altfel primul număr al ziarului cuprinde ceva din natura acestei concesii: un articol despre Puşchin chiar în prima pagină. Puşchin ăsta stă la răspântia mişcărilor noastre culturale, şi zic „Viaţa Basarabiei" când a apărut primul număr cu copertă cred că a avut statuia lui Puşchin din Chişinău. E mare scriitor Puşchin, numai că noi Românii să nu lăsăm în umbră scriitorii noştri mai mici, pierzându-ne în admiraţia gloriilor universale. Cred că Românii ...



Faximilul scrisorii lui Petre Ştefănucă, adresate lui Nicanor Jireghie.

ANUL I Nr. 1 DECEMVRIE 1937

BASARABIA NOUA

Director: NICANOR BREGHIE

LITERARĂ — SOCIALĂ — ECONOMICĂ

REDACȚIA ȘI ADMINISTRAȚIA CHIȘINĂU Strada Școalei No. 101

Anual ..... 150 lei
Semestru ..... 80 lei
Studenți ..... 50 %

Redactor: I. ROMAN

Motivarea atitudinei noastre

Noi basarabenii, avem o fire ciudată. Nu ne cunoaștem prea bine interesele și deci, când le cunoaștem cum cunoaște interesul cuiva o altă ființă străină, nu luptăm cu prea mult avânt pentru ele. Ne plângem de apăsările noastre de străinătate, suntem de literatură pasionați de trecut, și uităm adesea de viitor, ne mulțumim cu fraze goale, cu vorbe mari, după care nu urmează fapte, ne mișcă mai mult decât orice lucrările literare.

Ne cunoaștem lipsurile și știm remediile, și cu toate astea nu avem un crez social clar de a le înfăptui. O încercare în acest sens, ar fi o curată nebunie de naționali, căci noi nu putem răbda, ca cineva să ne zăpăcească prea mult cu ideile, să ne arate ce avem de făcut.

Psihologia poate ține, încă ferească Dumnezeu, ideile și idealul în care ne încredem la un loc laolaltă pentru noi de concepte de viață, de energie.

Ați înțeles tragedia e alunecă în timpul nostru de azi.

O nouă generație, vine pe rând, tinerii pășesc către realizări, ei au o viață nouă, ei au afirmat cu vânt de elogiu, muncă și adevăr. O nouă generație în adâncimi de semi-conștiință, acționează de conștiință, aparținând de viață de inteligență de energie de avânt

LA DATORIE

Aparem într'un timp de frământări complexe. Aparem pe arenă cu arma scrisului românesc pentru a răspândi slove românească și a lupta contra slovei străine care a inundat Basarabia.

Aprindem astăzi candela scrisului românesc în provincia dintre Prut și Nistru, să luminăm credința noastră în destinul neamului românesc.

Cei grupați în jurul acestei candele aparțin primei generații după UNIRE, născuți, crescuți și educați în spiritul culturii românești, și cari se ridică contra tuturor celor nesocotesc comandamentele naționale a neamului nostru.

Conștiința noastră ne ordonă să pornim la datorie pentru a propovădui „slove vechilor cazanii" pe meleagurile din care ne-am ridicat, cu credința nestrămutată că vom birui apărându-ne „slovia și neamul". Deci, la datorie.

NIC. BREGHIE

La sfârșitul unui an de centenar

Anul 1937 a căpătat o mare însemnătate fiindcă în istoria literaturii universale un veac dela moartea marelui poet rus Alexandru Serghievici Puschin.

Un veac arcuri ca să aștiem veacuri perindate în vecinicia veacului. Atâtea neamuri dispărute, atâtea evenimente petrecute în viața atâtor popoare, atâtea zeități apuse.

Acum un veac a dispărut un mare poet. O enorme diapazon a mut coardele unei lire și cântecul acesteia a plecat în largul lumii.

Trecut-au un veac, răsună încă acest lirel cu coardele rupte în urechile unui mare număr de auditori. Și câte veacuri va mai răsuna acest cântec!

Puschin nu e fost numai un poet, ci și un creator. El a dăruit poporului său numeroase cuvinte noi, el a îmbogățit limba poporului său, i-a dat alte noțiuni, alte înțelesuri mai noi.

Deci chiar de o enorme depărtare timpurie, Puschin a scris destul de mult. Încă din vârsta cea mai fragedă coardele lirei l'au înțepat în suflet vibrând din ce în ce mai sonor. Încercările sale poetice erau scrise în limba franceză. Încercări care toate au fost distruse de el însuși.

Adevăratul început al manifestărilor sale poetice a avut loc în Colegiul din „Țarskoe Selo" (Satul Țarului) mai ales când Puschin la ultimul său examen a citit în fața profesorului Derjavin, cel mai mare literat rus pe timpul acela, opera sa „Vecinătatea v Țarskoe Selo" (Aminiri în „Satul Țarului").

Derjavin după ce Puschin e terminat de citit, exclamă:

— Acesta va fi un mare poet!...

A fost întocmai o proorocire.

Mare rol a luat dorul poetului în desvoltarea talentului acestuia. Ea avea darul povestirii. Zile întregi asculta micul Puschin poveștile minunate ale acestei femei cerșace a făcut ca mărele poet să fie mult timp lipsit sufletește de ea. Ea era povestea omenirii sale după cum se exprima însăși poetul. Dânsa va îmi spune Puschin cunoașterea sufletului.

Multe din operele lui Puschin, mai ales povestile minunate, și-au luat izvorul din povestitele acestei bătrâne, bine înțelese reflectate după temperatura sie a poetului.

Amintirea acestei femei a rămas vrednă legată de aceea a lui Puschin, căreia el i-a închinat mai multe versuri. Mai mult alți poeți luchinari asupra morții nemuritei mamelui poet, au închinat câteva și dulcei reverii.

Un veac în urmă și-a rotit viața sbuciumată acest poet. Ca toate domeniile cu toate strunele la care ea sdrăcea ori cu

Ziarul «Basarabia Nouă».

La scrisoarea lui Petre V. Ștefănucă directorul publicației «Basarabia Nouă» a răspuns:

Dragă Petrică,

Am primit scrisoarea Ta și m-am bucurat și pentru care îți mulțumesc.

Sunt întru totul de acord cu aprecierile tale. Relativ la articolul din revista «Basarabia Nouă», pagina I «La sfârșitul unui an de centenar» inițial a fost cules articolul meu: Contribuția profesorului Constantin Stere la Unirea Basarabiei cu patria-mamă. («Basarabia Nouă» apărând în preajma lui 1 decembrie: Unirea Transilvaniei cu patria-mamă).

La cenzură însă șpaltul a fost obliterat cu tuș ca să nu se publice. Deoarece Tipografia ne-a cerut ca să completăm spațiul imediat ca să nu-i blocăm literele, în spațiul respectiv a fost publicat centenarul lui A. S. Pușkin de Victor Spânu.

Pentru al doilea număr din «Basarabia Nouă» am scris articolul «Constantin Stere literat». La două zile de la depunerea materialului la cenzură am trimis pe colegul Guțu Pantelimon, secretarul Asociației, ca să aducă materialul de la cenzură. Un funcționar de la cenzură mi-a spus: «Să vină directorul revistei să ridice materialul». M-am dus eu la cenzură. Lt. col. Hotineanu, cum m-a văzut, mi-a spus pe un ton aspru: «Nu vă astâmpărați cu Constantin Stere, luați-vă materialul, dar nu-l publicați. Vi se retrage autorizația».

Și astfel n-am mai putut continua publicarea revistei,

După cum ştii, Constantin Stere a decedat în 1936. Eu l-am cunoscut pe profesorul Constantin Stere la 12 aprilie 1935, când la îndemnul unchiului meu Teodor Jireghie m-am dus la Bucov, unde locuia, împreună cu Ionu Zghibarţă, folcloristul, de loc din comuna Ciutuleşti, jud. Soroca şi care era membru în Comitetul de redacţie al revistei. Dar despre convorbirea noastră cu profesorul C. Stere îţi voi povesti când ne vei face o vizită la Asociaţie, aşa după cum ţi-ai manifestat intenţia.

Le-am spus băieţilor că la prima ocazie când vei veni la Bucureşti, vei ţine o conferinţă în legătură cu problemele — şi sunt multe — ale Basarabiei.

Te aşteptăm toţi cu mult drag,

Nicu Jireghie

24 martie 1938

Stimate Dle Halippa,

Dl prof. N. Florov urma să vină la Dv. să vorbească în legătură cu tipărirea hărţii de la Copanca. Aflând că sunteţi bolnav, a adresat alăturata cerere cu scopul de a începe de pe acum tipărirea hărţii. Eu am intervenit la Bucureşti. Nu cred însă să ne aprobe sume aşa de mari înainte de începerea buletinului. Oricum, pentru Dl prof. Florov am făcut această intervenţie, fiindcă nu-l putem refuza pe D-sa, care a lucrat cu noi la Copanca.

Cu stimă,
Petre Ştefănucă

Cetatea Albă, 29 ianuarie 1940

Stimate Dle Halippa,

În ultimul timp, a trebuit să plec la Cetatea Albă cu familia. Am încercat să vin la Chişinău tot la două săptămâni o dată, dar soţia mea, după ce lipsisem de acasă vreo 4 luni, cu concentrarea, nu mai putea rămâne singură, cu copiii. Băiatul cel mai mare Alecu, se scula noaptea, din somn, şi întreba: «Unde-i păpica? De ce nu mai vine? Aşa păpică nu-mi mai trebuie!».

În cele din urmă, n-am avut ce face, şi mi-am încărcat, în miez de iarnă, familia, şi am plecat la Cetate. Aici locuim ca vai de noi — într-o cameră semimobilată şi friguroasă, căci cu copii nu prea poţi găsi camere mobilate. De altfel, mă simt foarte prost, căci n-am mediul ce mi-ar conveni. N-am putut să-mi aduc nici bibliotecă,— ca să pot lucra la ceva.

Nu voiu putea veni nici la cele două conferinţe de la Univ. Populară, ce mi-au mai rămas de ţinut în acest an. Fac de pe acum toate eforturile ca să mă pot transfera la toamnă la Chişinău, unde vor fi catedre libere de l. română, la liceul model *B. P. Hasdeu*. După lege însă, trebuie să rămân la catedră trei ani şi eu n-am decât doi. Numai o chemare sau selectare la liceul model ar putea să împace legea. Pentru asta, va trebui să fie convins ministrul că prezenţa mea la Chişinău e utilă. N-aş face atâtea eforturi să mă transfer la Chişinău, dacă n-ar fi gruparea monografică a Institutului, care fără mine timp de doi ani, se poate dezorganiza. De aceea, vă rog pe Dv. să mă susţineţi la ministru, P. Andrei, dacă vi se prezintă ocazia să-l vedeţi până la transferări (1 mai — 1 iunie curent). Aţi mai putea vorbi şi cu dnii Harea şi Macovei. Cu Dumnealor am vorbit şi eu. Totodată vă rog să-mi eliberaţi două certificate, unul de la rev. «Viaţa Basarabiei» şi altul de la «Universitatea populară».

În caz că nu reuşesc să mă transfer, aş putea să mă detaşez, dar pentru asta trebuie să am soţia funcţionară la Chişinău. Mă gândesc la cazul că se vor scoate la concurs locuri — după noua lege — la vreuna din instituţiile din Chişinău. La 24 febr. voiu fi la Chişinău şi mă voiu interesa ce pot face în această direcţie.

La revistă, sper să vă mai pot trimite câte ceva.

Cu aceeaşi stimă şi devotament,

P. Ştefănucă.

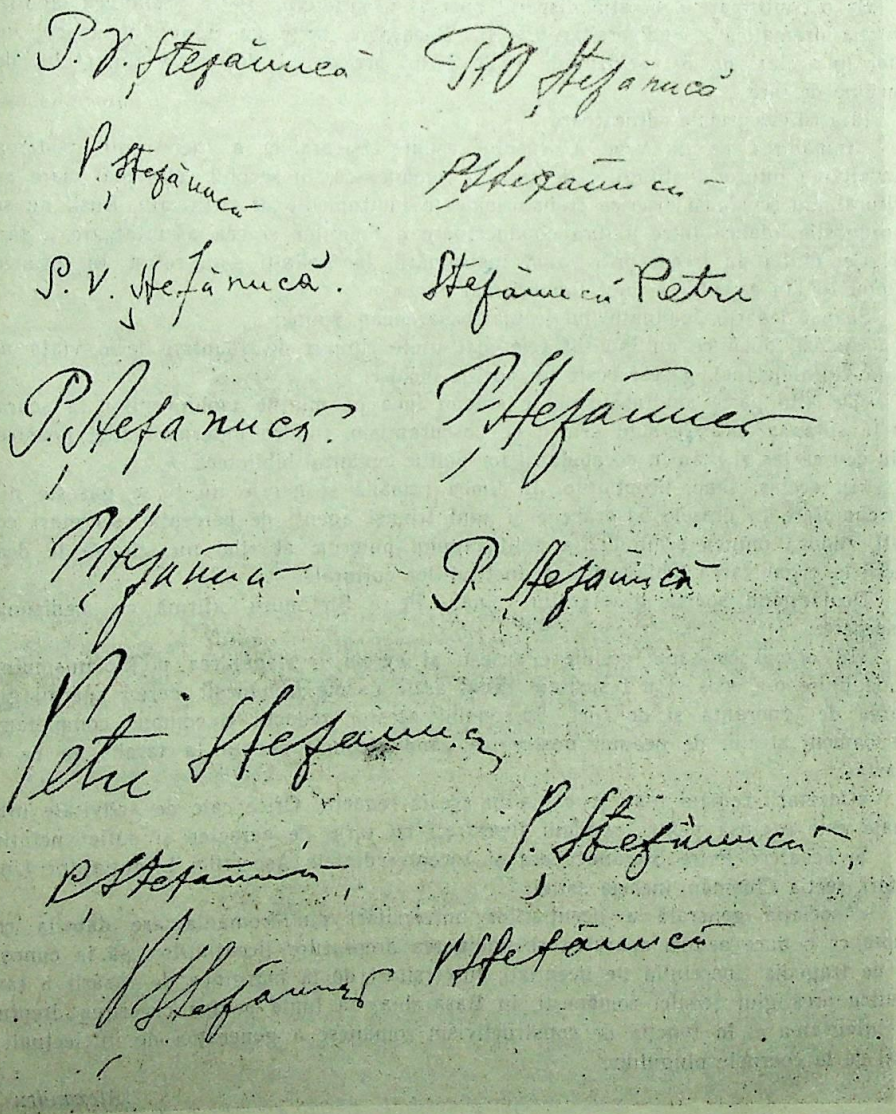
SEMNĂTURILE LUI PETRE ŞTEFĂNUCĂ

Cu vreo 20 de ani în urmă am iniţiat, pentru prima dată în literatura de specialitate română, publicarea semnăturilor înaintaşilor din domeniul cercetării culturii populare naţionale.

Prezentăm, de data aceasta, un prim lot de decalcaje, efectuate de Ala Movileanu, după documente originale aflate în Arhivele Naţionale ale României, fondul Pan Halippa, în parte prezente în manuscrisele descoperite şi publicate de dl Grigore Botezatu.

Nădăjduim ca în felul acesta să contribuim la depistarea manuscriselor etnologului martir P. Ştefănucă.

Ion I. Drăgoescu



Semnăturile lui Petre Ştefănucă.

PETRE ŞTEFĂNUCĂ LA «FAPTA»

Printre multiplele colaborări ale neobositului Petre Ştefănucă se înscrie, desigur, şi aceea la mai puţin cunoscuta publicaţie «Fapta» — organ al Asociaţiei Generale a Licenţiaţilor Universităţii din România.

Publicaţia avea să apară în 1933 cu periodicitate bilunară şi, în dorinţa acesteia de a lărgi cât mai mult colaborarea cu toţi «licenţiaţii universitari» din ţară, avea să atragă şi pana etnologului şi folcloristului Petre Ştefănucă.

Ni se pare interesant şi demn de relevat că în nr. 4/1 septembrie 1933, anunţând «Congresul Asociaţiei» ce avea să aibă loc la Bucureşti în zilele de 8, 9 şi 10 septembrie, Comitetul Central al acestei Asociaţii, în apelul său, spunea printre altele:

«Veniţi la congresul cel mai trist al tinerimii luminate şi ofilite de suferinţe...».

«Veniţi, adunaţi-vă puterile, cereţi şi impuneţi, în numele românismului şi dreptăţii; protecţia muncii naţionale, un slujbaş şi o slujbă şi o aspră selecţionare în întreg învăţământul românesc...».

«Ne e ruşine, dar vă chemăm la congresul durerii odraslelor şi nădejdilor voastre. Nu vrem să plângeţi».

«Fiindcă vom spune tuturor că nu vom muri şi dacă vom muri, nu vom muri singuri».

Ca o confirmare a acestui disperat apel al Comitetului, Petre Ştefănucă, analizând situaţia dramatică a «universitarilor» din Basarabia, scrie un fulminant articol inclus chiar în acelaşi nr. 3/1 septembrie 1933. Titlul articolului «Tragedia tineretului de la margine de ţară».

Iată câteva pasaje edificatoare:

«Stăpânirea de un veac a Rusului asupra Basarabiei a încremenit naşterea şi dezvoltarea tuturor instituţiilor de cultură românească, în secolul celui mai mare avânt cultural. Cu şcoala şi biserica transformate în instrumente de rusificare, Ruşii au săpat o prăpastie adâncă între pătura conducătoare a boierilor şi cea ascultătoare a ţăranilor. Cei dintâi au trecut prin vadul înstrăinării, iar ceilalţi s-au retras în întunericul satelor lor, în aşteptarea unor timpuri mai bune».

Şi mai departe, luminatul intelectual basarabean, spune:

«Astăzi, după ce au îndurat cele mai grele chinuri de adaptare la o viaţă nouă, viaţa de intelectual, găsesc peste tot porţile închise...».

«De altă parte analfabetismul e stăpân încă pe minţile moldovenilor la scara de 60 la sută, iar oraşele sunt centru de obscurantism, fiindcă puternicii zilei noastre nu ştiu ce-i cartea şi n-au în vocabularul lor politic cuvântul bibliotecă...».

«În acelaşi timp, licenţiaţilor în limba română şi istorie nu li se găseşte nici o întrebuinţare în oraşele basarabene şi sunt trimişi agenţi de percepţie, secretari comunali, fiindcă mintea schilodită a politicianului puternic al zilei nu ştie să le dea de lucru la organizarea bibliotecilor şi instituţiilor culturale».

Deplângând soarta gazetarului român, Petre Ştefănucă afirmă cu nedisimulată disperare:

«În oraşul cu şapte cotidiene ruseşti şi evreieşti, stăpânirea politicianismului de după unire n-a scos şi n-a susţinut decât acele gazete româneşti, care-i apărau guvernarea de ignoranţă şi de furt. Personalul acestor redacţii e compus completamente de oameni străini de neamul nostru, ce vând obişnuit scrisul la tarabă ca pe orice marfă».

«Gazetarii români n-au ce căuta în aceste redacţii. Orice cale de activitate intelectuală este exclusă pentru românii înzestraţi cu tărie de caracter şi suflet neîntinat».

Şi deoarece Petre Ştefănucă era şi Vicepreşedintele Asociaţiei Licenţiaţilor Universitari, secţia Chişinău, încheia astfel:

«Asociaţia generală a licenţiaţilor universitari din România are datoria ca în lupta ce o duce pentru apărarea şi smulgerea drepturilor licenţiaţilor, să ia cunoştinţă şi de tragedia tineretului de licenţiaţi universitari de la marginea de răsărit a ţării şi pentru prestigiul şcoalei româneşti, în Basarabia, să lupte pentru cucerirea drepturilor şi integrarea ei în funcţia de constructivism românesc a generaţiei de intelectuali plecaţi de la coarnele plugului».

Alexandru Nour

© Alexandru Nour, 1997.

TUDOR PAMFILE SCRIIND DIN CHIŞINĂU. 75 DE ANI DE LA MOARTE

Am publicat până acum două contribuţii despre Tudor Pamfile, ambele legate de activitatea sa în Basarabia: *Testamentul lui Tudor Pamfile*, în «Literatura şi arta», Chişinău, nr. 41 (2461), 8 octombrie 1992, p. 5, reluat în «Revista de etnologie», Chişinău, nr. 1, 1995, p. 60—63 şi *Tudor Pamfile. Contribuţii la cunoaşterea vieţii şi operei. Activitatea sa la Chişinău,* în «Basarabia», Chişinău, nr. 9, 1992, p. 160—165. De data aceasta tipărim o scrisoare a lui Tudor Pamfile, expediată din Chişinău.

Pentru mai buna înţelegere a scrisorii, se cuvine să facem câteva precizări. Cine este destinatarul, domnul Ionescu? Este Valerian Ionescu, poetul şi prozatorul care a semnat cu pseudonimul I. Valerian. S-a născut la 1 august 1895 în comuna Iveşti, jud. Tecuci şi a murit la 21 noiembrie 1980 la Bucureşti. A publicat volumele de versuri: *Caravanele tăcerii* (1923), *Stampe* (1927) şi romanul *Cara-Su* (1935). A condus revista «Viaţa literară» (1926—1941). A fost, ca şi T. Pamfile, «un cruciat al idealităţii» (cum l-a apreciat G. Călinescu). T. Pamfile îşi semnează scrisoarea «camarad Pamfile», I. Valerian fiind şi el militar de carieră. Ca şi T. Pamfile, care a luptat în campania din Bulgaria, I. Valerian a luptat pe frontul de la Mărăşeşti, unde a şi fost rănit. «Iubitul meu doctor Voiculescu» este poetul V. Voiculescu (1884—1963). «Florile dalbe», despre care spune Pamfile că i-au rămas amintiri plăcute, este revista literară care a apărut, la Bârlad, bilunar, între 1 noiembrie şi 15 decembrie 1919, sub conducerea unui comitet alcătuit din G. Tutoveanu, V. Voiculescu, T. Pamfile, M. Lungeanu. «Lamura» de care se interesează, în finalul scrisorii, era «revista de cultură, literatură, artă, ştiinţă», care apărea la Bucureşti, lunar, din octombrie 1919 şi care a apărut până în decembrie 1928. În conducerea revistei s-au aflat prieteni ai lui Pamfile: Al. Vlahuţă, Gh. D. Mugur, Ap. D. Culea, V. Voiculescu. Academia Bârlădeană, pe care o aminteşte Pamfile, a fost înfiinţată în anul 1915 şi a fost o societate literară, iniţiată de G. Tutoveanu, T. Pamfile şi Toma Chiricuţă. Membrii ei au fost scriitori, profesori, intelectuali bârlădeni şi alţii aflaţi acolo în refugiu în timpul primului război mondial. Dintre membrii ei îi amintim pe: Iuliu şi Virgil Niţulescu (medici), G. Alexandrescu, profesor, C. Popescu-Gruia (avocat şi profesor) (amintit de Pamfile în această scrisoare), M. Rădulescu, Donar Munteanu, Victor Ion Popa, V. Voiculescu, M. Lungeanu, I. M. Raşcu, Natalia Paşa, G. Pallady, G. M. Vlădescu, G. Ponetti, C. R. Crişan, Virgil Doiculescu, N. Bogescu. Membru de onoare a fost Al. Vlahuţă, refugiat la Bârlad în timpul războiului. În cadrul Academiei Bârlădene au avut loc şezători literare publice, conferinţe, lecturi de lucrări originale, audiţii muzicale. Despre activitatea ei să se consulte: G. Tutoveanu, *Academia Bârlădeană,* în *«Graiul nostru»*, Bârlad, an. I, nr. 9—10, II, 1925 şi G. G. Ursu, *Istoria literară a Bârladului,* Bucureşti, 1936.

Scrisoarea lui Pamfile îl înfăţişează ca un scriitor plin de entuziasm, preocupat de renaşterea presei literare basarabene, cu preţul unor sacrificii băneşti personale şi ale altor colegi, îl prezintă pe scriitorul idealist, cu totul străin de «materialismul feroce», preocupat să nu fie azvârlit în «cercul de nepăsare». Şi toate aceste entuziaste proiecte făcea cel care — vai! — avea să se stingă în curând de o boală necruţătoare.

Reproducem scrisoarea:

«Chişinău
Comenduirea
Pieţii, 22.XII.1920»

Iubite Domnule Ionescu,

Cu mici răstimpuri, am primit cele trei scrisori de la dumneata şi una de la iubitul meu doctor Voiculescu. Ordinul de mutare a venit şi el,— adică, este aproape gata să vină... Am aşteptat să se «săvârşească» toate, pentru ca, cu totul împăcat, să vă răspund şi să vă aduc adâncile mele mulţumiri. Vremea trece însă şi neputând avea încredinţarea limpede a clipelor acelea, îţi scriu dumitale astăzi.

© Iordan Datcu, 1997.

Intr-adevăr, mutarea s-a făcut. Inainte de a mă prezenta la postul meu, mă simt uşurat şi nespus de norocos. Voi fi eu,— dar veţi fi şi dumneavoastră cari aţi isprăvit un lucru aşa de curând şi aşa de lesne. Vorba dumitale — că tot bieţii scârţai-scârţai sunt mai de-nţeles — este adevărată.

Deocamdată, eu aştept *înlocuitorul* meu, pe care-l fabrică domnul Cel mare, şeful, subşeful şi aghiotantul... Ce-ar fi să-l numească şi ce-ar fi ca şi acela, înainte de a pleca aici, să-şi aştepte înlocuitorul său et caetera...

Dar, va fi bine. Cred că voi avea prilejul să vă împărtăşesc veşti în curând d-acolo.

Ţi-am spus: mi-a scris doftorul, că «s-a făcut». Eu, firește, ştiindu-l prea-necrezător în toate, nu l-am crezut. Erau două cărţi de vizită, într-un plic, fără mărci, fără nimic, aşa că a fost o fericire că mi-au venit. Rânduielile poştii spun că scrisorile nefrancate cad imediat în rebut. Imi scrie numai de afacerea mutării, tocmai când poate m-ar fi interesat şi altceva. De pildă, ce se face cu marea revistă pusă la cale de Cartea Românească.

Dumneata îmi spui despre o alta, pe care va scoate-o el cu alţii. Pe ce bază comercială? Se va repeta şi la Bucureşti aceea ce-am încercat noi la Bârlad şi aceea ce încercăm la Chişinău? Va fi cheltuit iarăşi banul săracului?

Noi vom tipări «Renaşterea Moldovei», an. II (în an. I au ieşit 3 nr. neregulate). Ne-am pus la cale 7 inşi. Am făgăduit fiecare câte 3000 lei. Am făcut vărsământul pe o lună. Avem material prost pentru 2 numere, căci am dat numai noi, din ceea ce fiecare a găsit că are mai nemuritor. Iţi poţi închipui deci ce poate fi: foarte prost. Am primit ca bun, ca fiecare în parte să primească de bună combinaţia financiară, prin ajutorul căreia am putea cândva dobândi şi lucruri de laudă.

Fără prospecte, fără afişe, fără [?], va ieşi modestul nr. 1 peste vreo săptămână cu marea mea părere de rău că n-am primit nimic de la răposata înainte de a se naşte Academie bârlădeană,— Gruia, d-ta şi nici însuşi harnicul nenea Iorgu. Bănuiesc însă că acesta n-a primit scrisoarea mea; aştept pe mâini seară soldatul meu de la Bârlad şi cred că-mi va aduce ceva de la Tutoveanu.

Nu ştiu ce voi face cu revista; nu-mi fac însă nici o iluzie din tovarăşi cari aşteaptă să-i împungă cu tridentul lui Jupiter. Pretenţii cât roata carului şi muncă organizată, cât firul de mac. Unde mai adaugi şi spiritul nou — îndreptăţit în foarte mare parte — al materialismului feroce, care uneori nu cunoaşte nici ideal, nici simţământ sufletesc. Eu îmi fac o datorie de a încerca, ca o împăcare pentru mine şi ca o dovadă — vorba latinei ginte — către cine va crede că-mi poate cere socoteală: ce-am făcut pe acest pământ românesc?

Voi vedea ce va ieşi. Imi va părea însă rău, dacă întâmplarea mă va azvârli într-un cerc de nepăsare. Imi pare rău că nu-s încă aranjat cu biblioteca, cu casa, cu gospodăria, că aş aştepta cu linişte desfăşurarea evenimentelor. Odată mă-nchinam singur în interiorul meu, şi-mi aduc aminte că la sfârşitul acestui proces sufletesc ieşeam mai mulţămit decât acum când îmi caut tovarăşi. Voi păstra plăcute amintiri despre «Florile dalbe» şi purtătorii acestor flori, şi mă-ncălzesc cu nădejdea că poate voi izbuti să gust şi pe-aici din mirozna vestejită a Bârladului.

Te rog spune-i Doctorului că-i rămân adânc recunoscător şi obligat veşnic, fără nici o rezervă.

Când vei voi scrie-mi la *Biroul de richiziţie(?) oraş* ce vei crede. Ce mai este pe la «Convorbiri», pe la «Lamura» şi pe-aiurea. Camarad Pamfil».

Iordan Datcu

FOLCLORISTUL SERGIU MORARU

S-a stins din viaţă folcloristul Sergiu Moraru — talentat folclorist, muzeograf, metodist şi propagator al creaţiilor populare.

Sergiu Moraru (n. 10.10.1946, s. Obreja Veche — Făleşti — 21.05.96 Chişinău) a absolvit facultatea de litere a Universităţii de Stat din Chişinău (1969), colaborator la Muzeul republican de literatură (1968—1970), şef de secţie la muzeu (1969—1970). Din 1971, aspirant la Institutul de Literatură Universală «M. Gorki» al A.Ş. a URSS. În 1974 a susţinut cu succes teza de doctor în ştiinţe filologice *Poetica doinelor populare moldoveneşti*. Timp de peste două decenii a muncit cu dăruire de sine în calitate de colaborator ştiinţific al secţiei de folcloristică a Institutului de Limbă şi Literatură al A.Ş. a Moldovei. S-a afirmat ca culegător, cercetător şi editor al tezaurului etnofolcloric, a efectuat cercetări de teren, ce s-au soldat cu rezultate fructuoase, în Moldova, Transnistria, Bucovina, Maramureş şi localităţile româneşti din estul Bugului. A publicat studii monografice: *Poetica liricii populare moldoveneşti* (1978), *Lumea ghicitorilor* (1981), *La originile gândirii* (1988, în colaborare cu Gh. Bobână). Este autorul lucrărilor: *Strigături, amintiri şi scrisori versificate* (1978), în colaborare cu E. Junghietu), *Ghicitori* (1980), din ediţia academică *Creaţia populară moldovenească* în 16 volume. A cercetat geneza, tipologia, poetica cântecului liric şi ghicitorilor, publicând mai multe articole în culegeri şi reviste: *Modalităţile artistice şi realitatea istorică* (1976), *Unele aspecte ale formulei poetice în lirica populară moldovenească* (1978), *Ghicitori. Similitudini folclorice* (1981), *Mesajul poetic al ghicitorii* (1986), *Despre poetica scrisorilor versificate* (1987), *Din poetica ghicitorilor* (1991) ş.a. Este autorul culegerilor de texte folclorice: *Ciugur, mugur, mugurel* (1977), *Frumos e la şezătoare* (1983); *Căutătorii de perle folclorice* (1984), *Pom înaurit* (1989). A valorificat materialul folcloric adunat în mare parte personal în ediţii academice cu comentarii ştiinţifice; a editat din moştenirea folclorică clasică: *Simion Teodorescu Kirileanu* (1989), *Artur Gorovei Folclor şi folcloristică* (1990); *Folclor din Bugeac* (1982); *Folclor din Nordul Moldovei* (1983); *Folclor din Stepa Bălţilor* (1986); *Folclor din Ţara Fagilor* (1993); *Cât îi Maramureşul* (1993). Pentru seria *Mărgăritare*, destinată elevilor şi pedagogilor şcolilor medii, a pregătit culegerea *Lumea o face, lumea o desface. Ghicitori populare moldoveneşti* (1982). «Scopul acestui volum este stimularea gândirii metaforice şi a creativităţii cititorului, cât şi familiarizarea lui cu valorile spirituale, de netăgăduit» — scria autorul S. Moraru. A iniţiat seria *Strămoşii* la editura «Literatura artistică». Ingrijite de el au apărut: *Ştefan cel Mare şi Sfânt* (1989); *Ion Vodă cel Cumplit* (1990); *Vasile Lupu* (1992); este coautor al *Crestomaţiei de folclor* (1988) şi al *Cursului teoretic de folclor românesc din Basarabia, Transnistria şi Bucovina* (1991) pentru instituţiile de învăţământ superior. A tradus din folclorul altor popoare: *Poporul când ţi-o ticluieşte, ciarcă de-o clinteşte* (Ghicitori ucrainene), 1983; *Pacea munte de aur este (Proverbe şi ghicitori)*, 1984. A publicat în presa periodică un grupaj de articole de popularizare a folclorului, a organizat emisiuni permanente la radiodifuziunea naţională; mai mulţi ani la rând a fost conducătorul practicii folclorice studenţeşti, a organizat festivaluri republicane de folclor şi de trecere în revistă a formaţiilor artistice de amatori. Pentru activitatea prodigioasă în domeniul folcloristicii a fost distins cu insigna Eminent al învăţământului public (1989), premiul «Dacia» al Ministerului Culturii din Moldova (1990), premiul Simion Florea Marian al Academiei Române (1995).

Spiritul creator, fervenţa, modestia, angajarea plenară la realizarea sarcinilor vor rămâne în amintirea celor care l-au cunoscut şi cu care a colaborat.

Grigore Botezatu

© Grigore Botezatu, 1996.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

TRILOGIA VIEŢII DE S. FL. MARIAN

In mod cert cea mai importantă realizare, din ultimii şase ani, în domeniul restituirii prin ediţii critice a unor opere fundamentale ale etnologiei noastre clasice este reeditarea celor două trilogii ale lui S. Fl. Marian: *Sărbătorile la români,* ediţie critică de Iordan Datcu, apărută în Editura Fundaţiei Culturale Române în 1994, şi *Nunta, naşterea şi înmormântarea* la români, ediţie critică de Teofil Teaha, Ioan Şerb şi Ioan Ilişiu, apărută în 1995 la Editura *Grai şi Suflet — Cultura Naţională.* Cei trei editori au prevăzut ediţia cu o notă asupra ediţiei şi un glosar, ambele alcătuite cu indubitabil profesionalism. N-au însoţit-o însă cu un studiu introductiv şi cu note şi comentarii, ambele obligatorii într-o ediţie critică, mai ales că această trilogie este reeditată pentru prima dată după un secol şi mai bine de la ediţia princeps. Iată de ce în însemnările noastre încercăm să suplinim absenţa notelor şi comentariilor pentru a releva ecoul în epocă al celor trei volume. Despre primul volum, *Nunta la români* (1980) avem doar aprecierea lui B. P. Hasdeu, făcută într-un referat la Academia Română, despre manuscrisul lui Marian şi despre acela al Elenei Sevastos, ambele cu aceeaşi temă şi ambele prezentate la un premiu al Academiei Române. Dacă despre erudiţia şi stilul celor doi autori Hasdeu spunea că lăsau «mult de dorit», el a apreciat că manuscrisele ofereau «o mare bogăţie de material, în parte cu desăvârşire necunoscut, pe care ştiinţa etnografică lesne îl va prelucra de aici înainte într-un mod metodic, dar care este totodată chiar de pe acuma de o însemnătate extremă pentru lexicografia română». Nunta a făcut obiceiul unei ample recenzii, în limba germană, semnată de Sigmund Dische, *Despre obiceiurile la nuntă la români,* în *Romanische Revue,* Reşiţa—Budapesta—Viena, an. VII, 1981, nr. 6, p. 309—317, nr. 7—8, p. 418—425. Autorul recenziei se născuse şi crescuse la Viena şi avea să devină avocat la Cernăuţi. Interesul său pentru ştiinţele sociologice s-a născut, avea să declare «prin studii îndelungate» la prof. univ. Lorenz von Stein din Viena. Cunoştea cercetările în domeniu ale unor specialişti germani, ca Bachoffen, Lippert, Dargun, pe care i le-a comunicat şi lui S. Fl. Marian, prietenul său. După ce apreciază că Marian este «unul din cei mai harnici, mai entuziaşti şi mai cunoscuţi culegători de folclor din România», că *Ornitologia* sa «este din cele mai bune din lume», opinează că *Nunta* este «o colecţie de legende, poezii şi obiceiuri grupate pe criterii unitare», că materialul este înfăţişat în forma sa autentică, că lucrarea este «o apariţie literară de o valoare incontestabilă». Apelul la bibliografia internaţională, în speţă la cea germană nu transformă cartea într-o compilaţie, fiindcă ea «respiră parfumul proaspăt al vieţii poporului». Recenzentul subliniază că Marian înfăţişează nu doar obiceiurile la nuntă, ci şi costumele, obiectele specifice, cântecele populare. Lipseşte, scrie recenzentul, tratarea istorică a obiceiurilor la nuntă, evoluţia formelor nunţii la români, la dacii romanizaţi, precizarea ce este bun străvechi, propriu românilor. Tratarea istorică a obiceiului, scrie Dische, «ar fi putut arunca o lumină asupra istoriei însăşi a instituţiei căsătoriei, din care ar fi reieşit procesul devenirii unei importante părţi a culturii poporului român». Premiera pe care a făcut-o Dische *Nunţii la români* este elogioasă: «Cartea lui Marian rămâne un izvor temeinic pentru cercetarea sociologică a familiei şi căsătoriei româneşti. Se vede din ea: şi la români — ca şi la popoarele germanice — femeia se află în centrul vieţii de familie. De asemenea el atestă existenţa pe pământ românesc a instituţiilor căsătoriei prin rapt şi prin cumpărare. Se vede de aici, că şi familia românească a trecut prin aceleaşi stadii de evoluţie ca şi

© Iordan Datcu, 1997.

familiile celorlalte naţiuni civilizate». Naşterea la români (1982) face obiectul unei scurte recenzii în *Familia*, an. XXIX, 1893, nr. 9, 28 febr., 12 martie, în care se spune despre autorul cărţii: «Intre toţi etnografii noştri de acuma ocupă locul de frunte. Este o adevărată plăcere să-i citeşti scrierile, căci are darul de a prezenta în o formă uşoară şi plăcută rezultatele neobositelor sale cercetări folcloriste». Cât priveşte cartea în discuţie, se spune că «autorul şi-a tratat materia din toate punctele de vedere şi n-a lăsat nimica neatins». Această semnalare este preluată şi de *Gazeta Bucovinei*, an. III, nr. 19, 7/19 martie 1893, p. 3. *Inmormântarea la români* (1892) a făcut obiectul unei recenzii mai ample, semnată de un profesionist, I. Calomfirescu (pseudonim al lui Aron Densusianu) în *Revista critică-literară*, Iaşi, an. I, nr. 6—7, iun.-iul., 1893, p. 257—263. Incă din primele rânduri recenzentul semnalează că este vorba de «o scriere de valoare». Studiile despre înmormântare şi datinile funebre au o însemnătate aparte: «Inmormântarea atinge mai adânc sufletul omenesc, decât oricare eveniment, şi anume atinge relaţiunile cele mai intime ale individului nu numai ca membru al familiei, dar totodată şi al societăţii. Dar mai mult, înmormântarea atinge nu numai această viaţă, ci şi cea viitoare. Pentru toate acestea nici o datină nu are ramificaţiuni mai mari, înţelesuri mai adânci şi mai felurite ca cele de la înmormântare. Prin urmare, din nimic nu se poate studia mai bine fiinţa a unui popor, atât ca sentiment cât şi ca idee şi pătrundere a lucrurilor celor mai ascunse, decât tocmai din deosebitele datini de la înmormântare. Aici scrutătorului i se prezintă în cadre mari psihologia şi metafizica unui popor». Cartea este «un serios bun început», autorul a dovedit un «metod sigur» când s-a sprijinit necontenit pe documente. Ca şi B. P. Hasdeu recenzentul de acum semnalează că Marian a consemnat «un avut material de cuvinte, idiotisme sau expresiuni tipice, relative la datinile şi credinţele ce le descrie». El opinează, totodată, că Marian n-ar fi trebuit să se angajeze într-un studiu comparat. O menţiune aparte face bocetelor din finalul cărţii: «Aceste bocete sunt foarte importante din mai multe puncte de vedere. Pe lângă vechi resturi mitologice ne înfăţişează un adânc sentiment de respect şi iubire familială în sânul poporului român de la ţară. Sub semnul aspru şi ros de zile grele, ţăranul român ascunde o inimă de aur, un sentiment dulce şi fierbinte pentru ai săi. Iubirea maternă primează pe cea de tată, iar cea de tată pe cea de fraţi şi surori. O adâncă duioşie îţi cuprinde sufletul cetind această colecţie de bocete, care ne dezvălesc o pătură nouă a inimii poporului român, atât de avută în mari şi nobile sentimente». Mai târziu, Ilarie Chendi, în portretul *Părintele S. Fl. Marian*, din *Voinţa naţională*, nr. 5570, din 28 oct. 1903, apreciază că trilogia vieţii trădează «o viaţă plină de poezie, cu cele mai variate obiceiuri, naivă ca viaţa unui popor în vârsta copilăriei, dar curată». Cercetători din secolul al XX-lea s-au referit adesea la trilogia lui Marian: I. C. Chiţimia, Gh. Vrabie, Ovidiu Bârlea, Ion Şeulean, Mircea Fotea.

Editarea trilogiei vieţii este un eveniment. Trebuie lăudată Editura *Grai şi Suflet—Cultura Naţională* pentru această reeditare, editură care este condusă de experimentatul editor Ioan Şerb.

Iordan Datcu

COLINDE DIN TRANSNISTRIA, CHIŞINĂU, ŞTIINŢA, 1994

Volumul reproduce culegerea de colinde din Transnistria, apărută la Sibiu în 1944. Din cauza asprei cenzuri comuniste, instaurate atunci în România, cartea suferea grave omisiuni, fiind excluse din ea absolut toate numirile localităţilor unde a fost înregistrat materialul poetic şi muzical, toate informaţiile referitoare la interpreţii de la care au fost culese colindele, prefaţa lui Traian Herseni, o parte din studiul introductiv al lui Constantin A. Ionescu şi chiar cuvintele «din Transnistria», care se conţineau în titlul cărţii.

Ediţia de faţă restabileşte toate omisiunile şi este însoţită de un *Cuvânt înainte* al mult regretatului cercetător Constantin A. Ionescu, în care este reînviat calvarul

© Constantin Ionescu, 1997.

prin care a trecut această nevinovată colecție de texte poetice și muzicale și de o *Postfață* a folcloristului Constantin Mohanu.

Colegiul de redacție al «Revistei de etnologie» a găsit de cuviință să republice valorosul *Cuvânt înainte* al lui Constantin A. Ionescu, scris în 1992, despre munca depusă cu atâta sacrificiu de către înaintași pentru prosperarea neamului.

Traian Herseni,— conferențiar de sociologie rurală din cadrul catedrei de sociologie etică și politică de la Facultatea de filosofie și litere din București, al cărui titular era profesorul Dimitrie Gusti,— ocupase prin concurs în anul 1942 catedra de sociologie națională de la Universitatea din Cluj, refugiată în anul 1940.

Profesorul de drept administrativ comparat de la Universitatea din Cernăuți, George Alexianu,— numit Guvernator civil al Transnistriei de către Mareșalul Ion Antonescu,— l-a chemat pe Traian Herseni și l-a numit director al culturii în Guvernământul civil al Transnistriei.

In calitatea pe care o avea,— cu vasta sa pregătire teoretică sociologică, fiind considerat cel mai doct dintre elevii profesorului Dimitrie Gusti, și cu experiența din cercetările monografice de teren întreprinse de Școala sociologică de la București,— Traian Herseni a înființat în anul 1943 și condus un Institut universitar pentru cercetarea Transnistriei în cadrul Universității din Odesa. Acest institut a organizat în lunile iulie—august 1943 o campanie monografică pentru cunoașterea satelor românești dintre Nistru și Bug, la care au participat peste 100 de studenți sub conducerea asistenților de la Secția de cultură românească a Universității din Odesa. La această vastă cercetare monografică au fost invitați să participe și alte persoane din Țară.

Pentru mine invitația a venit brusc în ziua de 30 iunie 1943, când a avut loc o ședință a Institutului Social Român sub conducerea profesorului Dimitrie Gusti, care funcționa la ultimul etaj al clădirii vechi a Academiei de înalte studii comerciale și industriale din Piața Română.

La această ședință au participat, pe lângă membrii catedrei de sociologie, etică și politică a Facultății de filosofie și litere din București, personalități membri ai Institutului Social Român care participaseră la cercetările monografice efectuate în Țară, studenți absolvenți în sociologie ș.a.

De asemenea a luat parte prof. univer. George Alexianu, pe care profesorul Dimitrie Gusti l-a prezentat în calitate de Guvernator civil al Transnistriei.

In prima parte a ședinței profesorul Dimitrie Gusti a citit lista cu satele propuse pentru cercetare în Țară și cu persoanele care vor face parte din echipele monografice care vor merge pe teren. Atunci m-am auzit repartizat în echipa monografică organizată pentru cercetarea satului Fântâna Domnească din județul Mehedinți, sub conducerea profesorului Dumitru Papadopol de la liceul «Traian» din Turnu Severin.

In partea a doua a ședinței au fost anunțate persoanele care au fost invitate să participe la cercetarea satelor românești din Transnistria. Pentru muzică fusese invitat numai prof. Const. Brăiloiu care participa la ședință. Prof. C. Brăiloiu a comunicat că va merge în partea de Nord a Transnistriei, dincolo de orașul Kamenka.

Atunci Traian Herseni a intervenit: «Dacă Dl Brăiloiu merge în Nordul Transnistriei, eu îl invit pe Constantin Ionescu să meargă în regiunea de mijloc a Transnistriei până la Tiraspol. Chiar dacă a fost repartizat la Fântâna Domnească, mai întâi va merge în Transnistria între 5 iulie și 10 august, iar între 15—30 august se va duce la Fântâna Domnească. Eu îl cunosc de la Seminarul de Sociologie rurală și sunt sigur că va îndeplini aceste două obligații».

Această propunere neașteptată a lui Traian Herseni aprobată fără rezerve de profesorul Dimitrie Gusti, dar primită cu uimire de prof. C. Brăiloiu, ne-a situat într-o mare încurcătură, observând și privirile iscoditoare ale celor prezenți îndreptate asupra mea. Așa am primit invitația în cadrul ședinței Institutului Social Român să particip la cercetările din Transnistria.

La sfârșitul ședinței m-am prezentat profesorului Dumitru Papadopol și l-am asigurat că voi veni la Fântâna Domnească după 15 august 1943,— împreună cu soția mea, Lucia I. Ionescu, profesoară de muzică și licențiată a Facultății de Filosofie și Litere de la București, specialitatea geografie-etnografie cu profesorii Simion Mehedinți și Gh. Vâlsan,— și voi îndeplini obligațiile în timp mult mai scurt.

* * *

Întorcându-mă acasă, de la această şedinţă, soţia mea a observat neliniştea-mi sufletească. Ştiam că frontul rusesc înainta cu repeziciune spre Apus şi pot fi prins şi lichidat de partizanii care mişunau între Nistru şi Bug.

Soţia mi-a spus: «Ţi s-a dat o sarcină la nivel egal cu C. Brăiloiu. Trebuie să mergi, cu orice risc, la aceste cercetări, ca să ieşi cu faţă curată din această treabă. Eu nu te las singur. Merg cu tine. Dacă o fi să murim, vom muri amândoi». Aceste cuvinte m-au cutremurat, fiind în acelaşi timp un extraordinar reconfortant.

Imediat am adus la cunoştinţă profesorului G. Breazul sarcinile ce mi-au fost date. La rugămintea de a ne pune la dispoziţie un fonograf tip Edison şi o cutie cu fonograme, profesorul G. Breazul a răspuns cu multă bunăvoinţă, îndemnându-ne să ducem la capăt cercetările, încurajarea sa, contribuind la mărirea încrederii în realizarea obligaţiilor asumate. Prin înregistrarea cu fonograful a unora dintre melodii, cercetările căpătau de la început caracter ştiinţific, care nu mai putea fi tăgăduit de nimeni.

* * *

In ziua de 5 iulie 1943 soseam amândoi la Odesa. In 6 iulie ne-am prezentat la Direcţia Culturii. Traian Herseni ne-a atras atenţia că în regiunea în care plecăm, chiar a doua zi, se găseşte şi populaţia românească din satul Moldovanca (Moldovanskaia) din Caucaz, care a fost evacuată cu avioane militare de transport[1], pentru că acest sat ajunsese în linia de foc a frontului sovieto-germano-român. Bărbaţii fuseseră mobilizaţi în Armata Roşie, iar femeile, copiii şi bătrânii rămăseseră sub focul bombelor care cădeau asupra satului.

Aceştia din urmă au fost reaşezaţi provizoriu până la terminarea războiului, în 3 sate: Hârjău şi Sărăţei în raionul Răbniţa şi Katerinovka în raionul Kamenka.

Traian Herseni ne-a rugat să cercetăm şi această populaţie românească.

La 7 iulie 1943, pe un camion deschis care transporta alimente spre Nord, am traversat Transnistria în plină zi de vară, de la Odesa până la Hârjău, unde am fost coboraţi.

In această călătorie am rămas profund îndureraţi la vederea imensului cimitir de la Dalnik, unde au fost îngropaţi mii de eroi români.

La 8 iulie 1943 am început să cunoaştem şi să ne apropiem sufleteşte de populaţia românească, atât cea băştinaşă din Hârjău,— primul din lanţul de sate ce urmau să fie cercetate până la Tiraspol,— cât şi cea deplasată din Moldovanca, reaşezată în cea mai mare parte din Hârjău.

Românii din Caucaz formau o unitate socială complexă, în sens sociologic, în care manifestările lor spirituale se aflau în relaţii bine definite; unele fiind proeminente, altele deformându-se şi diluându-se în decursul vremii. Satul Moldovanca fiind situat în interiorul Rusiei, la mare depărtare de graniţele României, stăpânirea bolşevică nu exercitase o presiune atât de aspră ca asupra populaţiei din stânga Nistului, care suferise între 1920—1940 deportări masive, cu punctul culminant atins în anii 1940—1941; la care se adăugase permanenta suspiciune că această populaţie privea îndurerată la viaţa liberă construită de români în Basarabia timp de 20 de ani între 1920—1940.

In Transnistria rusificarea şi comunizarea populaţiei româneşti s-a aplicat pe toate planurile: sărăcirea populaţiei, colectivizarea forţată, deportări la mari distanţe în imperiul sovietic până în Siberia a celor ce se opuneau, obligativitatea învăţării limbii ruse de la grădiniţa de copii, descreştinarea totală prin dărâmarea bisericilor, tansformate în depozite de grâne, grajduri de vite sau locuri de distracţie. Pierderea treptată a exprimării în limba strămoşească şi a păstrării credinţei creştine ortodoxe erau cele două obiective principale pe care le urmăreau bolşevicii în acţiunea de dezaţionalizare şi rusificare a populaţiei româneşti din acest ţinut, ca o continuare a politicii de rusificare pe care regimul ţarist a dus-o în Basarabia timp de peste 100 de ani între 1812—1918.

---

[1] Abia în octombrie 1990 am aflat de la Dl Ion—Larian Postolache, poet talentat, fost corespondent de război în Est, ajuns cu frontul până în Moldovanskaia, că generalul Gheorghe Cealâc, comandantul Diviziei I de Cavalerie, a dispus evacuarea populaţiei româneşti din acest sat, cu avioane militare de transport, într-o regiune mult mai depărtată, în spatele frontului.

* * *

Privind cu atenţie a) gospodăriile ţărăneşti degradate treptat; b) interiorul sărac al caselor de locuit; c) portul bătrânilor, femeilor, fetelor şi copiilor, se putea constata că populaţia românească transnistreană pierduse complet specificul românesc. Presiunea culturală ruso-ucraineană de uitare şi ştergere completă din mintea acestei populaţii româneşti a celor mai ascunse urme ale vieţii spirituale era tot aşa de intens exercitată prin toate mijloacele posibile de propagandă. Unele genuri de muzică populară autentică românească dispăruseră, iar altele asimilaseră formule melodice ruso-ucrainene, încât ar fi fost destul de greu de delimitat specificul românesc de cel ruso-ucrainean. In asemenea condiţii aspre nu mai putea fi vorba de o viaţă muzicală autentic românească, ea fiind infectată de diferite categorii de cântece străine.

Singurul gen care mai rezistase în străfundul de conştiinţă al populaţiei româneşti transnistrene era cel al colindelor. Acestea o puteau diferenţia de celelalte popoare cu care fusese obligată să se amestece. Din aceste cauze, menţionate mai sus, ne-am limitat activitatea de culegere în Transnistria numai la colinde, iar de la românii transplantaţi din Moldovanca ne-am străduit să culegem tot ce ar fi putut contribui la reconstruirea vieţii muzicale a acestui sat.

* * *

Manuscrisul intitulat *Colinde din Transnistria* a fost redactat în lunile septembrie şi octombrie 1943. El a fost prezentat scriitorului Emanoil Bucuţă, Directorul Culturii Poporului din Casa Şcoalelor cu rugămintea de a fi tipărit în colecţia de publicaţii a acestei Instituţii. Emanoil Bucuţă a întocmit un referat favorabil prin care propunea tipărirea de urgenţă a lucrării în Editura Casei Şcoalelor[1]. Referatul său a fost aprobat şi de directorul Casei Şcoalelor, prof. univ. Nicolae Bagdasar. Emanoil Bucuţă s-a pensionat la începutul anului 1944, iar prof. Nicolae Bagdasar a fost înlocuit ulterior cu filosoful Mircea Florian.

* * *

Atunci Traian Herseni a luat manuscrisul şi a plecat cu el la Sibiu, unde l-a prezentat profesorului univ. dr. Iuliu Moldovan, Directorul Institutului de Igienă al Universităţii din Cluj — refugiată la Sibiu din anul 1940,— şi Preşedintele Societăţii culturale transilvane *Astra*, care a aprobat să fie tipărit de urgenţă. *Astra* a ales, la indicaţia mea, Editura *Scrisul Românesc* de la Craiova care poseda caracterele tipografice muzicale ale celor două sisteme de notaţie, utilizate în transcrierea melodiilor transnistriene.

Pentru această înţelegere deosebită, lucrarea a fost dedicată Profesorului dr. Iuliu Moldovan.

La finele lunii septembrie 1944, lucrarea fusese culeasă, corectată de mine şi gata de tipărire.

Cu toate că ştiam că ne aşteaptă, pe mine şi soţia mea, lichidarea imediată sau deportarea, sau în cel mai bun caz sfârşitul vieţii în închisorile comuniste româneşti, n-am retras volumul de la tipărire. La începutul lunii noiembrie 1944 am plecat la Craiova şi am stat timp de o săptămână, între orele 8—12, 14—18 în Tipografia *Scrisul Românesc*, topind tot ce era denumire de Transnistria. Obţinând şi aprobarea cenzurii la Bucureşti, lucrarea a apărut la finele lunii decembrie 1944.

In locul drepturilor de autor am primit de la *Astra* 100 de exemplare din *Colinde* pe care le-am difuzat în cea mai mare parte printre muzicienii de prestigiu, psihologi şi sociologi.

* * *

Traian Herseni a fost chemat la comitetul central al partidului comunist să dea relaţii unde se găseşte materialul cules în Transnistria în vara anului 1943. El le-a declarat că tot materialul n-a fost adus în Ţară, ci a rămas depozitat în lăzi militare la Secţia de Cultură Românească de la Universitatea din Odesa, şi din acest mate-

[1] Mai ales că el cunoscuse activitatea noastră de cercetare în Transnistria şi o menţionase în *Pietre de vad*, vol. III, care a fost cenzurat şi n-a mai apărut în librării.

rial n-a fost tipărită decât culegerea de colinde pe care le-a prezentat-o. Dată spre cercetare,— nu ştim cui,— ea n-a mai format obiectul unei anchete[1].

Const. A. Ionescu

PAVEL DELION. FOLCLOR MUZICAL DIN ZONA VANCICUIŢILOR—CERNĂUŢI IAŞI, GRAPHIX, 1994

În publicaţiile de folclor românesc apărute în ultimii ani, marcaţi de o evidentă, deşi pe alocuri încă timidă, deschidere către adevărul ştiinţific, se înscrie şi acest volum, prin care autorul aduce un pios omagiu locurilor natale, dar şi o reală contribuţie la cunoaşterea vieţii muzicale a unei ortodoxale vetre româneşti din zona nordului basarabean, care din motive bine cunoscute, alături de nordul Bucovinei şi ţinutul Herţa a avut soarta ataşării administrative la Ucraina din a. 1940, formând regiunea Cernăuţi.

Concepută iniţial ca «Monografie a satului Vancicăuţi» sub imboldul unui plan stabilit de cercetătorii echipei de la Bucureşti, condusă de prof. Dimitrie Gusti, «care în vara anului 1938, timp de două luni, a desfăşurat o amplă activitate de cercetare sociologică», lucrarea reprezintă doar «o mică secţiune din capitolul rămas nerealizat, intitulat «Creaţia populară spirituală» (p. 44, nota 27). Astfel, volumul cuprinde o schiţă biografică cu două anexe şi o hartă a localităţilor cercetate, un succint studiu despre folclorul muzical, note, bibliografie, glosar, fişa informatorului şi colecţia propriu-zisă de folclor muzical, urmată de un mic compartiment de folclor literar.

Într-o manieră concisă, accesibilă, ilustrativă, cu vădite nuanţe poetice, schiţa biografică dezvăluie imaginea unei veritabile personalităţi folclorice, Ion N. Kiriac, mare muzician, dirijor şi excelent rapsod popular, de forţa generatoare a căruia se leagă multiple activităţi culturale. P. Delion aduce, cu această imagine, preţioase informaţii despre starea tradiţiei muzicale din zonă în perioada interbelică, relevă o serie de aspecte călăuzitoare ale procesului de existenţă a folclorului, arată relaţia acestuia cu instituţia şcolii, bisericii, căminului cultural. Oferă, de asemenea, date concludente despre principalele forme de manifestare artistică, despre tipurile, structura şi repertoriul unor formaţii muzicale locale, în speţă, a corurilor.

Deosebit de interesante ne apar cele două ipoteze, emise de autor la nota 24, privind originea termenului «husin», generic al unei categorii de cântece instrumentale, având o maximă circulaţie cu forme derivate, atât în zona presupusă de origine, a Botoşanilor, cât şi în zonele limitrofe ale nordului basarabean şi ale ţinutului Herţa. Cea de-a doua — conform căreia termenul este împrumutat din ebraică, prin lăutării evrei, şi semnifică «mire» — pare a avea o maximă probabilitate şi ar putea fi spri-jinită, la o analiză atentă a structurii, de caracterul specific al acestor melodii, dominate de un etos aparte.

Studiul despre folclorul muzical, structurat în două părţi, reprezintă o sumară analiză a laturii literare şi muzicale, aducând în prim plan unele modalităţi stilistice, particularităţi de versificaţie, date despre sistemul melodic, ritmică, moduri, scări, formă arhitectonică, toate cunoscute, în fond, din manualele cursurilor de folclor. Excepţie face, poate, o vădită pledoarie a autorului în favoarea teoriei modale, deseori aplicată însă în mod mecanic, fără a ţine cont de existenţa unor sisteme primare, de natură prepentatonică şi pentatonică, prezente cu destulă pregnanţă în structura sonoră a materialului.

Nucleul lucrării îl formează colecţia propriu-zisă întocmită în 1938, care însumează 158 de cântece şi melodii instrumentale, ordonate după principiul funcţionalităţii. În pofida numărului restrâns de localităţi din care provin informatorii (doar 6), colecţia reprezintă principalele categorii folclorice de pe valea cursului superior

© Vasile Chiseliţă, 1997.

[1] Mai târziu Traian Herseni m-a informat că Harry Brauner a trimis pe Alexandru Tiberiu la Sibiu ca să ardă întregul stoc de exemplare existent în depozitul *Astrei*, problema colindelor din Transnistria fiind închisă prin proba focului.

al Prutului, de la repertoriul ocazional la cel neocazional, incluzând colinda, urătura, cântecul de nuntă, bocetul, doina, balada, cântecul liric (propriu-zis) şi jocul popular, toate articulate în efervescenţa diverselor forme artistice.

Materialul se remarcă prin autenticitate şi specific local. Amplul spectru tematic al cântecului, care păstrează o serie de motive de largă circulaţie folclorică (despre lupta contra invadatorilor, Războiul de Independenţă de la 1877—1878, despre femeia vândută sau rău măritată, despre dragoste etc.), imprimă totuşi o pregnanţă deosebită motivului înstrăinării, expresie a unei trăiri zbuciumate, dramatice, la care au fost supuşi oamenii locului prin nenumăratele despărţiri de fraţi, familie, neam.

Colecţia relevă importanta pondere a cântecului de pahar în repertoriul zonal, ceea ce vine să confirme în plus observaţia lui C. Brăiloiu privind specificitatea acestei categorii pentru tradiţia basarabeană, făcută de el în a. 1928 şi susţinută mai târziu, în 1942 după investigaţiile întreprinse la românii de la Bug (cf. *Revista de etnologie,* nr. 1, 1995, p. 75). Se constată, de asemenea, marea viabilitate a melodiilor de tipul Oleandrei, în ritm aksak, de structură ternară anapestică, prezente în diferite ipostaze funcţionale, de la cântec sau joc ritual, până la cel neocazional.

Apreciabil este şi faptul că autorul a înţeles necesitatea actualizării unor transcrieri ce ţin de ritmul aksak, prezentându-le în «dublet», atât în forma simetrică, cât şi în cea asimetrică.

Incertitudinea rămâne, a plana însă, asupra câtorva melodii, ce par a avea originea tot în acest ritm aksak ternar, cum ar fi în cazul nr. 57 şi 82. Confuză ne apare şi melodia nr. 28, un joc de nuntă «La înconjurat masa», transcris în aksak ternar, introducând un echivoc derutant. In realitate ea este străină de acest sistem ritmic, încadrându-se în mod firesc în categoria jocurilor de tipul horei, cunoscute în zonă sub denumirea de «Moldovenească», «Danţu miresei», deseori cântat, cum îl găsim în Bucovina, şi căruia îi este specific un ritm binar în diviziune ternară.

Cu toate aceste neînsemnate carenţe, inerente de altfel oricărei activităţi umane, volumul lui P. Delion vine să sprijine din plin ideea utilităţii publicaţiilor zonale de folclor, lansată cu decenii în urmă de marii noştri înaintaşi, oferindu-ne astfel o bază solidă factologică şi documentară, atât de necesară în procesul valorificării artistice şi ştiinţifice a folclorului muzical.

Vasile Chiseliţă

CONSIDERENTE LA MONOGRAFIA: ISPAS SABINA. CÂNTECUL EPIC-EROIC ROMÂNESC IN CONTEXT SUD-EST EUROPEAN. CÂNTECELE PEŢIRII, BUCUREŞTI, EDITURA *MINERVA,* 1995

a) *Consideraţii preliminare*

Intrucât încercarea (aprecierea) de faţă nu este o simplă recenzie, fie şi mai amplă, ci un articol-recenzie — o discuţie de la oponent la oponent, ea cere şi o abordare mai temeinică a problemelor cu expunerea punctelor de vedere comune şi diverse. Este, deci, la mijloc un diferend teoretico-practic, evident neglijat de unii cercetători bucureşteni, care, în plus, parcă se fac a nu şti de investigaţiile de la Chişinău ş.a. In trecut se motiva asemenea situaţie prin faptul că, cică, regimul nu permitea să fie menţionaţi cei de la Chişinău. Dar astăzi ce mai este la mijloc? Autorii de la Chişinău sunt parcă ostracizaţi (sunt subestimaţi). Chiar şi lucrările la obiect — cercetarea speciei cântecelor epice eroice (eposului eroic cântat neritualic) — sau cele consacrate demieposului cântat nuvelistic de factură neritualică — baladei — ca şi cântecelor istorice, sunt desconsiderate (nici nu se menţionează cel puţin formal).

b) *Ce s-a făcut (unde am ajuns). Ce şi cum trebuia să facem...*

In sfârşit, după ce anterior, cu câteva decenii în urmă gheaţa dogmaticii seculare a fost spartă, începe să se mişte şi la Bucureşti... cu greu, scârţâind..., dar se

© Andrei Hîncu, 1997.

porneşte... Paralel cu lucrările apărute la Chişinău, consacrate identificării speciilor folclorice, acoperite în trecut ambiguu de termenul clasic «baladă» («balade»), adoptat mecanic din Occident de către V. Alecsandri, Al. Russo (dar utilizat încă până la ei de unii scriitori români — Gh. Asachi ş.a.),— lucrări destinate prezentării şi cercetării acestor specii[1] [care sunt nu două, ci trei: cântecul istoric* (mai ales epic şi epico-liric), balada ca atare (demieposul nuvelistic cântat de aspect lirico-epico-dramatic sau epico-lirico-dramatic ori lirico-dramatic**,— în temei, o formă intergen-tranzitivă***, şi cântecele epice eroice (eposul eroic — un subgen — versificat-melodic neritualic,— o specie unitară (epică) — toate forme-specii de diferite grade], la Bucureşti văd lumina tiparului o serie de publicaţii ieşite din comun[2]. Aceste lucrări sunt similare după scopul lor, dar au şi deosebiri prea bătătoare la ochi. Pe de o parte, sunt menite să depăşească normele devenite prea rigide ale viziunii nediferenţiate şi neobiective privind eposul şi demieposul cântat neritualic, până atunci nominalizat echivoc prin termenul *cântec bătrânesc* şi apoi *baladă*. Dacă însă termenul popular *cântec bătrânesc* [ce desemnează un domeniu mai larg decât specia el cuprinde câteva specii] este adecvat şi bun pentru uz, când vorbim în genere de producţiile cu elemente epice vechi (cântece vechi), apoi cel de *baladă* aplicat echivoc de la început, încă în Occidentul Europei, rămâne contradictoriu şi doar parţial plauzibil pentru nominalizarea unei singure sfere (zone) a cântecelor bătrâneşti, şi anume cea a creaţiilor versificat-melodice epico-lirico-dramatice (sau lirico-epico-dramatice şi lirico-dramatice), ce constituie o structură-specie aparte.

Dacă facem o abatere, un excurs în istoria problemei,— la Chişinău identificarea speciilor a avut câteva temeiuri surse teoretico-practice (cel puţin pentru autorul lucrării de faţă): a) Îndoielile de obiectivitatea viziunii conceptului clasic de baladă în legătură cu cercetările asupra subiectului *Mioriţei,* ce nu putea fi lămurit real, pornind de la acest concept (teoriile fatalismului, resemnării, imaginii false a poporului român, văzut ca fiind numai pesimist, resemnat etc., etc., etc.); b) Existenţa culturii pure a speciei baladei ca atare la unele popoare vecine sau ale Europei Centrale (cehii, slovacii, polonezii), care nu au eposul eroic mic cântat neritualic (aici balada apare ca o cultură aparte ce n-a putut fi influenţată de altă specie cotangentă a cântecelor epice eroice); c) O susţinere teoretică (de bază pentru unii cercetători de la Chişinău — V. Gaţac, Gr. Botezatu ca şi, în parte, pentru autorul lucrării de faţă) era teoria eposului eroic aparte de cântecul baladic şi cântecul istoric în folcloristica rusă şi sovietică; d) Depăşirea de către autorul prezentei lucrări a teoriei false a genezei baladei şi cântecului istoric din eposul eroic, împărtăşită de folclorişti ruşi şi sovietici; e) Sesizarea temei muncii eroice, în colinde, de către autorul lucrării de faţă şi evidenţierea ei (de către N. Băieşu ş.a.),— fapt ce a dus la depăşirea conceptului, conform căruia cea mai veche tematică a eposului eroic cântat neritualic ar fi cea a peţitului eroic, luptei cu monştrii etc. Astfel, s-a conturat viziunea (în legătură cu cercetările asupra *Mioriţei* ş.a.), că teoriile despre baladă (în accepţia clasică a cuvântului) sunt, în cea mai mare parte, false. Şi s-a început la sectorul de folclor o discuţie cotidiană, prin care s-a stimulat scrierea primelor lucrări privind identificarea şi clasificarea formelor de epos şi demiepos, numite cu termenul *baladă.* Aceste discuţii aveau loc între V. Gaţac şi autorul articolului dat. În realitate, repetăm, sub termenul *baladă (balade)* se ascund, în temei, trei specii cu funcţii social-estetice aparte, bine conturate şi distanţate, dar având loc trecerile de la o specie la alta — mai concret, de la cântecul epic eroic, cel istoric la baladă — baladizarea (în procesul declinului de timpuriu al cântecului epic eroic, depăşirii permanente a celui istoric); acest proces are loc şi din cauză că balada continuă un timp şi mai târziu să fie

---

* Cântecul istoric este o supraspecie — o formă intergen —, întruneşte structuri pur epice, epico-lirice şi pur lirice, deci, forme sintetice şi cotangente, îmbrăţişând, astfel, inegal, două genuri — cel epic şi cel liric, deşi apare uneori şi suflul dramatismului (în subiectele dramatice, tragice).

** Nici balada ca specie nu este o formă de epos pur, nu este o structură simplă-unitară (unigenă) epică, ci o supraspecie, o structură sintetică — se sprijină inegal pe trei forme de gen — epic, liric, dramatic —, fiind şi ea o specie-intergen.

*** Uneori balada în formele ei de la flancul cotangent genului liric este şi ea lirică prin structură, deşi redă cazuri ieşite din comun — cu aspect de nuvelă —, ce lesne pot fi transpuse narativ (epicitatea internă).

intern activă — productivă, ca fiind legată şi de genul liric. Aceste structuri poetice (şi melice) sunt deosebite ca geneză: cântecul istoric este cel mai vechi (la început avea şi o tematică mitică), balada urmându-i imediat şi coexistent periferic cu el — ambele specii au de acum răspândire în societatea gentilică dezvoltată — şi doar în fazele declinului acestei obşti apare eposul eroic cântat neritualic, deşi el are unele rădăcini mai vechi în eposul ritualic — de tipul colindelor, cu tema muncii, peţitului, luptei cu stihiile antropomorfizate inegal intern şi extern ale naturii ş.a., imnului, bocetului panegiric, legendei (inclusiv sacre, mistice — mitului), basmului etc.

Funcţional cântecul istoric este o constatare poetică a unor evenimente, fapte reale sau imaginate reale (la început adesea mitice, mistice) ieşite din comun, întru amintirea generaţiilor, ţinând, ca şi legenda realistă ş.a. locul istoriei. Balada avea drept obiect dramele neordinare, cu semnificaţie nuvelistică, ale vieţii cotidiene şi sociale, private, evocând special umanismul în planul luptei morale a omului cu plăgile sociale (în sensul larg al cuvântului), atitudinii faţă de nenorocirile consangvinilor (specia evocă confruntarea etic-morală, vigoarea psihologic-morală, având un suport filosofic), ca mai apoi, în societăţile cu clase, să cuprindă şi dramele private sociale (în sensul îngust al cuvântului: coliziile acute sociale etc. — lupta de clasă ş.a.m.d.) sau şi tematica luptei cu cotropitorii externi, având o structură compozită, complicată ca şi viaţa de toate zilele, în care coliziile se întretaie, se combină. Eposul eroic cântat neritualic are cu totul alt scop: confruntarea şi afirmarea fizică (corporală) prin lupta idealizată magnific, la scara patosului epic, a omului, tagmei, poporului (etniei, comunităţii etnice), răsfrântă la început în muncă, lupta cu monştrii, cucerirea femeii şi crearea familiei (eposul arhaic prestatal şi incipient statal), ca mai apoi să includă, în temei, două planuri: lupta cu duşmanii cotropitori externi şi impilatorii interiori. Aceste specii se deosebesc, deci, în temei, funcţional (au scopuri diferite social estetice), având similitudini doar formale şi parţiale (— în folclorul românesc — volumul adesea poematic, versul cu metrul de 8—7, mai rar — de 6—5 silabe, monorima ş.a.). Balada diferă şi ca melos (prin factura minoră, dramatico-lirică ş.a.) de eposul eroic (cu tonalitate majoră deschisă, direcţionată optimist) şi parţial de cântecul istoric (când acesta nu e dramatic). Speciile date se deosebesc însă decisiv ca structură a desfăşurării acţiunii. Curba (linia) desfăşurării acţiunii baladei este, de regulă, redusă: e mult (mai adesea cu totul) episodică şi se desfăşoară brusc (rar avem forme de subiect mai întinse, cu situaţie iniţială şi final desfăşurate, datorate şi influenţelor epice, prin executarea de către aceiaşi cântăreţi ce interpretau şi eposul eroic şi care, de la un timp confundau «stilurile» etc.),— este segmentară (secvenţa «situaţiei iniţiale lipsind adesea sau fiind comprimată), iar deznodământul coincizând de cele mai multe ori cu culminaţia acţiunii. Şi de atât balada este un demiepos. Rareori balada are structuri mai complicate — cu trepte sau mai multe linii de subiect.

Eposul eroic cântat neritualic are curba finită (împlinită) cu ascendenţa şi descendenţa egale; desfăşurarea lentă a acţiunii (realizată prin descrierile largi epice, retardaţie etc., patosul naraţiunii epice). Încercările lui Al. I. Amzulescu de a face deosebirile între eposul eroic şi baladă («familială»), prin modelele funcţional şi actanţial, structura baladei («familiale») sunt binevenite, dar nu lămuresc în totul, mai ales funcţional, structural, esenţialul speciilor.

Într-o lucrare a sa dl Al. Amzulescu spune că procesul identificării speciilor a avut loc concomitent la Bucureşti şi Chişinău. În planul înţelegerii fenomenelor realitatea este însă alta. Iată momentele esenţiale, în 1960, (*Revista de folclor*, nr. 1—2, p. 25—58) Al. I. Amzulescu publică studiul «Cântecul nostru bătrânesc», în care vorbeşte despre *eposul eroic*, numindu-l pe vechi *baladă*. Astfel, vorbind despre cântecul eroic la români (de fapt aşa-numita *baladă eroică*), îl împarte în *balade voiniceşti, vitejeşti* şi *haiduceşti*. În fond, însă, determinativele voiniceşti şi vitejeşti sunt sinonime, desemnând eposul mai vechi prehaiducesc (voinicesc sau vitejesc). În realitate, repetăm, la 1960 Al. I. Amzulescu vorbeşte despre *balada eroică*, ceea ce nu era o noutate, nedeosebind însă *eposul eroic* cântat neritualic de *balada eroică*, ce este doar o sferă — marginală — a baladei în genere, o sferă ce nu poate fi confundată cu eposul eroic ca specie. Tot aici vorbeşte de istorismul baladei, dar nu diferenţiază *cântecul istoric* — ca o formă de reflectare directă a istorismului adecvat, alături şi simetric cu unele forme în proză — *legenda istorică* ş.a., spre deosebire de baladă (cea

istorică sau şi cu tematică istorică), ce face uz doar limitat de două aspecte ale istorismului: a) istorismul poetic — tipizat-generalizat (adaptat); b) istorismul adecvat, mai puţin uzitat.

În acelaşi an la Chişinău apare lucrarea lui V. Gaţac «Trei specii, şi nu una. Clasificarea poeziei epice» («Limba şi literatura moldovenească», 1960, nr. 4), în care se arată răspicat că prin termenul *baladă* erau acoperite nu două, ci trei specii: cântecele epice-eroice neritualice (eposul eroic cântat neritualic), balada (demieposul versificat-melodic neritualic) şi cântecul istoric (inclusiv cel epic — cu eroi reali: haiduci, hoţi (Bujor, Darie, Polişciuc etc.) şi alte personalităţi (Mihalcea Hâncu etc.). Deci, în 1960, la Chişinău, unde lucrarea lui V. Gaţac a fost precedată lung timp de discuţiile aprinse amintite şi în planul stimulării scrierii acestei lucrări, problema era mai clară. La Bucureşti în acelaşi timp cercetările se situau pe conceptul *baladei eroice* — noţiune şi termen tot atât de ambiguu ca şi cel «clasic» de *baladă* în genere cu uz şi în Occident, şi în România).

În 1964 la Bucureşti apare capitolul «Eposul eroic (cântecul bătrânesc)» în «Istoria literaturii române» (p. 102—119), unde se păstrează acelaşi sens — de *baladă eroică*, echivalentă cu eposul eroic, căci alături se dă şi compartimentul «Balada nuvelistică» (p. 128—133), scris de A. Fochi, I. C. Chiţimia, Gh. Vrabie. Dar mai apare aici o întrebare: oare baladele ca atare nu-s cântece bătrâneşti? De altfel, tot în acelaşi an apare lucrarea lui Al. I. Amzulescu «Balade populare româneşti» (3 v.), în care şi aşa-numitul *epos eroic* rămâne pus sub tutela aceluiaşi termen de *baladă (balade)*. Doar la începutul anilor '70 ('71—'74) Al. I. Amzulescu vorbeşte mai clar despre două specii aparte: «eposul eroic» («Modelul funcţional al eposului eroic românesc», «Modelul actanţial al eposului eroic românesc» şi «balada familială» («Structura baladei familiale») — lucrări reluate şi în volumele «Cântecul epic eroic» (1981) şi «Balada familială românească» (1983). Dar, aici, în loc să se vorbească în genere de baladă ca specie, nominalizarea e parţială (cea mult propagată de D. Caracostea — de baladă familială, ce se potriveşte doar unei subspecii). Astfel se repetă iar sărăcirea nomenclaturii mult prea largă a baladei, ce nu este numai *familială*. Dar aici şi cântecul istoric epic şi epico-liric se vede trecut la eposul eroic şi parţial la baladă sau jurnalul oral. O eroare similară celei a lui V. Alecsandri se repetă la alt nivel. Au loc aceleaşi rătăciri între conceptele de baladă *eroică, baladă familială ş.a.* De altfel, aceste confundări continuă şi astăzi: nu se deosebeşte încă *balada eroică* ca o parte a *baladei* în genere;— de o sferă deosebită de epică eroică — specia *eposului eroic cântat neritualic* şi nu poate fi confundată cu acesta, tot aşa cum *cântecul istoric* este lipsă. Iar unele subiecte clasice de baladă sunt trecute încă la eposul eroic. Aceasta este realitatea. Şi vom vedea mai departe că situaţia creată se apropie mult de cea din Europa Occidentală, unde se manipulează cu termenii *balada, balada eroică*, dar încă nu se deosebeşte această *baladă eroică* de *eposul eroic* mic neritualic.

Şi iată că pe această linie a identificării doar parţiale a speciilor cântecului bătrânesc se situează şi discipola lui Al. I. Amzulescu Sabina Ispas cu lucrarea enunţată în titlul articolului de faţă.

Din capul locului vom spune că lucrările semnalate apărute la Chişinău şi Bucureşti (vezi lista bibliografică) au constituit un pas mare înainte — un pas îndrăzneţ şi demn de toată lauda —, cu toate că sunt inegale ca pondere teoretic-ştiinţifică şi practică (textologică). Astfel, la Chişinău se diferenţiază şi a treia specie — *cântecul istoric*, ce include şi creaţiile pur epice şi epico-lirice cu personalităţi istorice (haiduci concreţi — Darie, Bujor, Tobultoc etc., cu figuri de domnitori, evenimente însemnate ş.a., pe când la Bucureşti această specie — *cântecul istoric* luat integral — este lipsă, deşi sporadic a fost menţionat în trecut (de la B. P. Hasdeu până la M. Pop ş.a.), iar apoi fiind dat parcă uitării (căci unde sunt, să zicem, cântecele despre Ştefan cel Mare, Avram Iancu etc.? — au fost pierdute pe undeva sau echivalate cu alte specii?). De altfel, dna S. Ispas vorbeşte despre ele, reproducând unele locuri din Al. Alexianu: «Pictura monumentală narativă, corespunzând pe plan epic cântecelor istorice, care înfloreau şi ele la curţile domnilor...» şi adaugă de le sine: «Aceste cântece istorice», puţin atestate ca specie în cultura noastră orală, sunt, probabil, tocmai aceste cântece povestitoare despre care am amintit» (p. 31). Dar de ce nu-s şi cântecele epice istorice cu eroi concreţi, personalităţi istorice etc.? De ce se trece atât de uşor, prin «argumentul» şubred «probabil» (de fapt nonargumentul), peste una din speciile de bază

ale reflectării poetice a istoriei în folclor? La fel e şi cu termenii «cântec povestitor», «speciile narative», «poveştile cântate» (în loc de «cântece... basmice») ş.a., ce sunt ambigue, când se aplică la *balada* ca atare, ce este şi lirică,— în temei, e un demi-epos. Termenul «cântece povestitoare» (cu determinativul «neritualice» poate fi utilizat numai pentru eposul eroic cântat, dacă vrem să fim precişi, cum o pretindem. În plus (şi aceasta cu părere de rău), la Bucureşti viziunea-concept a lui Al. I. Amzulescu e reluată, repetată mecanic şi de S. Ispas, care deosebeşte doar *cântecele epice eroice* (eposul eroic cântat neritualic) şi *balada familială* (şi doar uneori face uz de termenul corect generic balada în loc de cel ambiguu, parţial — *balada familială!*). Astfel, depăşind ambii o normă devenită dogmă epigonică (cea prin care tot domeniul larg al cântecelor bătrâneşti era considerat drept o singură specie — cea a *baladei* şi, pe această cale, sărăcindu-se nomenclatura mult mai bogată, variată, a eposului şi demieposului românesc cântat neritualic*), se ajunge la altă dogmă şi mai dură: balada — una dintre cele mai compozite tematic specii — este nominalizată cu un termen ce ar putea fi dat doar unei subspecii (doar unei varietăţi tematice ale speciei!) — *balada familială*. Căci, în realitate, şi la nivelul subspeciilor baladei, nu există doar această singură formă *(baladă familială)*, ci avem, ca forme real existente, lesne sesizabile, şi multe alte subspecii — forme unitematice: *balada istorică* (ce se deosebeşte ca nivel poetic de *cântecul istoric), balada socială, balada erotică, balada fenomenală, balada personală***. Din nominalizarea (clasificarea) ambiguă a lui Al. I. Amzulescu se naşte oarecum impresia că ar fi şi alte «feluri» (subspecii) de baladă, o dată ce nu se vorbeşte la general de specia baladei, ci concret, parţial doar despre *balada familială*.

La Chişinău se deosebesc şapte nuclee tematice de bază ale baladei: familial, erotic, social, personal, istoric, fenomenal*** şi numenal****. Nucleul personal poate exista doar singur, dar nu poate da forme compozite cu alte nuclee tematice de aspect social în sensul larg şi îngust al cuvântului: în combinaţie cu asemenea nuclee el îşi pierde valoarea tematică de bază,— se anihilează.

---

* Paralel există alte forme de subgen şi subsubgen, intergen, intersubgen: epic în proză, epic recitativ (oraţiile ş.a.), epic cântat ritualic — colindele etc.

** Subiectele în care motivarea dramei eroului central este dictată de însuşi (numai) comportamentul său, ci nu şi de alţi factori (agenţi etc.) sociali (de exemplu, în unele forme ale subiectului *Ciobanul, care şi-a pierdut oile* însuşi protagonistul e vinovat de pierderea turmei; el cântă din fluier şi oile se pierd). Dar acelaşi subiect are şi forme cu altă tematică, să zicem, erotică (când se duce la fete şi pierde oile). Au fost şi forme fenomenale ale subiectului: oile sunt devorate de lupi (dau lupii în oi — acelaşi motiv ca în *Ciobanul amărât* — baladă bivalentă social-fenomenală: păcurarul-slugă pierde oile devorate de o haită de lupi, fiind nevinovat şi pleacă în haiducie). Dar într-un trecut neguros lupul era privit şi ca un agent mistic — o forţă extraumană trimisă de divinităţi etc. şi unele forme de subiect au putut fi tot bivalente, dar de altă configuraţie: având şi elemente numenale. Ştim că lupul şi la traci, şi la romani era un agent cu rădăcini totemice şi, deci, mistice. De fapt, nominalizarea *baladă personală* (omul este un fenomen social) este o faţetă specială paralelă a baladei sociale (ultima reflectă socialul în sensul îngust al cuvântului: coliziile acute — lupta de clasă, răscoalele, răzmeriţele etc.).

*** Subiectele în care drama omului este chemată de atare fenomene ale naturii ş.a. (atmosferice, climaterice etc.) — furtună, inundaţie, fulger etc., etc.,; aici acţionează inconştient, nemistificat — împotriva omului forţele naturii — vânt, ger, etc., animale sălbatice etc. (*Fata ucisă de fulger* ş.a.), sensurile mistice fiind lipsă.

**** Nu există de asemenea balade *pur numenale* (*apocrife*) (termenul lui D. Caracostea): asemenea forme au un fond mistic şi nu-s balade (deşi pot avea forma de baladă), ci cântece mitice spirituale, ecleziastice, duhovniceşti ş.a. Cântecul ecleziastic (fie păgân sau creştin ca o formă mistică este un fenomen (domeniu) — o supraspecie, intergen) şi împrumută formele multor specii (parazitează adesea). Dar (!) avem forme compozite de balade ce includ şi nucleul tematic de bază numenal apocrif). Deci, dacă un subiect sau altul pune accentul pe planul mistic, sacral, deşi are şi elemente sociale ce nu sunt de bază (figurează formal anume colizii umane), avem de faţă un cântec ecleziastic (denumirea este cam neprecisă). Şi invers, dacă subiectul înclină spre uman în sens laic, civic, când în canava domină socialul civic în sens larg, deşi are şi elemente mistice, e vorba de o baladă ce are şi elemente numenale (apocrife). De multe ori cântecele spirituale sunt însă total mistice şi pot fi deosebite foarte uşor. În acest caz se face abstracţie de forma împrumutată baladică: ele nu sunt balade ori constituie forme-interspecii: balade-cântece ecleziastice.

Se ştie, că balada s-a creat la nivelul subspeciei mai rar: avem puţine balade monotematice — pur familiale, pur istorice, pur sociale (şi personale), pur erotice şi fenomenale. Cele mai multe forme de subiect s-au creat la nivelul intersubspeciei (structurile polivalente tematice, pluritematice): bi-, tri-, tetra- şi pentavalente. N-au fost fixate forme cu şase nuclee tematice (poate de atât că au ieşit din uz şi că formele cu valenţa cea mai înaltă sunt prea puţine; prevalează cele bi-, tri- şi tetravalente ca forme medii (mai tipice). Formula statistic-matematică (structurală) a baladei este: (sub unghiul potenţelor ei ideale tematice): $B=1, ..., n^{5, 6, 7}$. De fapt, s-a găsit numai nivelul maxim $B=1, ..., n^5$. Iar aceasta înseamnă că nu avem doar un fel de baladă (cea *familială*) — de fapt o subspecie, ci o specie cu o tematică variată, de o bogăţie exclusivă, extraordinară ideatică, ce nu poate fi redusă doar la (!!!) un singur plan tematic — cel *familial*, de altfel formulat ambiguu, căci întruneşte şi tematica erotică ca atare (pură), şi cea socială, şi cea istorică etc., (principiul de clasificare social în sensul îngust şi larg al cuvântului), ba şi balada păstorească (principiul de diviziune şi tematică profesional), care cuprinde, la rândul ei, subiecte familiale, erotice, sociale ş.a. Astfel, termenul *baladă familială* este întreit echivoc. Dacă, deci, am face uz de formula aranjamentelor (adică ele pot fi):

$$A_m^n = m(m-i)(m-2) \dots (m-n+1),$$

unde $m=7$ — nuclee tematice de bază,

iar $n=1 \rightarrow 6$ luate câte 1, 2, 3 ..., 6 (căci nucleul personal nu se îmbină cu celelalte), lesne am înţelege că există real sau în potenţă o sumedenie de structuri monoşi polivalente ($=\Sigma$ ideală a potenţelor tematice ale baladei), care este incomparabil mai mare numeric decât o singură unitate — grupa *baladelor familiale*. Nu intrăm, desigur, în detalii: ele au fost expuse demult într-o monografie consacrată (printre, altele, dăruită şi dnei S. Ispas, dar niciodată măcar menţionată de d-sa; iar în această lucrare se spune răspicat că balada nu este numai «familială», ci repetăm, incomensurabil mai bogată ca variativitate tematico-ideatică).

Poate astfel nu repeta atât de fidel (epigonic) o eroare flagrantă a lui Al. I. Amzulescu şi nu se vorbea de *balada familială* ca nominalizare generică a speciei *baladei*. De altfel, nu este clar de ce nu sunt menţionate fie şi formal lucrările consacrate eposului eroic cântat neritualic scrise de V. Gaţac, Gr. Botezatu ş.a.

Sunt citate multe dintre somităţile europene cu ambigua terminologie *baladă, baladă eroică* etc., dar numai o singură dată (cu o singură lucrare!) e pomenit doar V. Gaţac, de parcă a fost doar această lucrare, alţi cercetători ai problemelor neexistând la Chişinău, cu zecile şi zecile de lucrări consacrate, în care speciile cu pricina, ba chiar şi mai multe, au fost determinate (identificate), prezentate aparte teoretic şi practic (textologic). Şi nici o atitudine critică faţă de talmeş-balmeşul din lucrările occidentalilor. Desigur, nu se arată că aici e vorba şi de *eposul eroic*, şi de *baladă*, şi de *cântecul istoric*, afară de faptul că termenul «baladă» e luat în ghilimele. Căci iată ce informaţie aduce Sabina Ispas: «Între specialiştii europeni unii numesc «baladă eroică» un anumit tip de cântec epic versificat nordic... Prin factura eroică a conţinutului, prin structura multiepisodică, lungime şi stil ele manifestă anumite particularităţi: tema confruntării dintre erou şi fiinţe cu forţă şi calităţi deosebite, dar şi confruntarea cu personaje mitologice, reprezentări fantactice, uriaşi sau monştri. «Balada» aceasta eroică este socotită cea mai veche categorie a baladei nordice, care a apărut în estul şi vestul nordic, legată de poemele eddelor şi de saga». Dar nu se spune nici un cuvânt, căror specii aparţin aceste subiecte — sunt ele de *epos eroic mic*, fie şi ca părţi cândva ale *eposului mare*, numit artificial «edda veche» ş.a. Sau e vorba de *baladele eroice* —, deci, de subiecte nuvelistic-eroice marginale ale speciei baladei. Căci, într-adevăr, «eposul» nordic cuprinde ambele forme, deşi inegal (eposul eroic ca atare cântat neritualic este rămas prea puţin!). Şi: «...ampla colecţie de vechi balade populare daneze *Danmarks gamle Folkeviser*, începută de Svend Grundtvig şi continuată de Axel Olric, Grüner—Nielsen şi alţii (1853—1890, 1898—1965). Sunt reproduse aici texte de «balade» cu subiect legendar, cu personaje din lumea reprezentărilor mitologice, balade istorice, care povestesc întâmplări din viaţa regilor şi nobililor danezi şi suedezi, balade din perioada cavalerească, altele cu conţinut liric şi balade ţărăneşti din perioada postmedievală» (p. 8). Şi noi trebuie să urmăm asemenea modele occidentale. De altfel, nici nu sunt altele (totul e încurcat, speciile con-

fundându-se). Să revenim la structura baladei dând doar câteva exemple: *Meşterul Manole* are cinci nuclee tematice de bază: social+istoric+familial+erotic+numenal, fiind, deci, nu o formă simplă (monovalentă) — pur (numai) *familială* —, ci una polivalentă, (ba şi de valenţă înaltă), adică, altfel fiind spus,— una dintre cele mai bogate sub unghiul conţinutului tematico-ideatic; şi cine ar putea reduce planul tematic al cântecului dat doar la o singură semnificaţie — cea familială? De altfel, nucleul tematic familial ocupă de abia locul patru în structura complexă tematică a subiectului. Nemaivorbind şi de faptul că balada ca specie psihologică are şi un larg (bogat) plan ideatic de aspect filosofic. Sau alt exemplu elocvent *Mioriţa,* ce a avut la început doar un nucleu — cel familial (conflictul între fraţii drepţi sau colaterali (-verii de gradul întâi), dar schimbându-şi treptat, anume pe calea aglutinării (contra N. Brânda), structura (schema) tematică şi devenind tetravalentă: social-familial-erotică (nucleul erotic este de cele mai multe ori lipsă) — fenomenală (apare şi agentul zoomorf vorbitor). Deci, şi aici nu avem doar (!) o baladă familială. Dar este, cum am spus, şi al doilea plan — cel filosofic: în balada dată se pune problema vieţii şi morţii, a muncii (a dragostei de muncă), a dragostei de natură, plaiul natal şi, în fine, e vorba de atitudinea negativă (într-un sens, protestatară!) faţă de moarte etc. Deci şi, desigur, atitudinea faţă de moarte e alta cu totul decât cea pe care ne-o altoieşte, sub tutela dogmei creştine, M. Eliade (vezi mai departe). Sau în trecut apologeţii filosofiei morbide, mai ales dintre cele două războaie mondiale etc. — gândirismul ş.a.

Sau cine (???) poate numi *familială* balada *Săracul şi bogatul* (la Al. I. Amzulescu e trecută greşit şi se ştie din ce motiv: se confundă eroismul epic idealizat al eposului eroic cu cel neadecvat baladic (al baladei eroice) — cvazieroismul nuvelistic, românesc ş.a. — la eposul eroic ca şi *Ilincuţa* — ambele balade eroice*, dar cu colizii (conflicte) diferite ca structură tematică, când subiectul dat (*Săracul şi bogatul* sau *Ţăranul şi ciocoiul* etc.) este un cântec doar cu tematică pur socială)**?

Deci, pentru a identifica speciile eposului şi demieposului românesc cântat neritualic este nevoie şi de altceva, decât de a spune «cum scrie» («zice») la. M. Propp, V. M. Jirmunski ş.a. Nu intrăm în alte dezbateri, nu ne permite spaţiul.

Să revenim, în fine, la lucrarea Sabinei Ispas, care este, repetăm, un pas enorm înainte pentru nivelul Bucureştiului, unde încă totul e numit *baladă.* Cercetătoarea dă dovadă de erudiţie şi evident lucrează foarte mult, încât uneori şi în toiul grabei pierde reperele (se lasă prea măgulită de «cavalerismul» occidental ca şi de teoretizările occidentale) şi face, să zicem, din mai multe subiecte anume populare o creativitate de curte. Or, dacă în poveşti e prezent craiul, împăratul ş.a. (ceva analog cu prezenţa cavalerului în epica cântată occidentală), apoi ele încă nu au fost create la curte. Altfel, cum pot fi înţelese asemenea locuri din monografia Sabinei Ispas (când se referă la alţi autori (P. P. Panaitescu, I. C. Chiţimia, Ov. Bârlea ş.a.) despre prezenţa cântecelor epice eroice ş.a. la curtea feudală: «Dar nu credem că poate fi vorba, atunci, de o curte domnească înfăţişată prin prisma ţărănească». «De altfel, nu poate fi exclusă şi o grupare de cântece povestitoare cu circulaţie exclusivă în mediul ţără-

---

* In Occident, unde a existat în Evul mediu un cult al cavalerismului, are loc o răspândire largă astfel de baladă eroică, ce nu poate fi confundată, aşa cum se face (!!!), cu eposul eroic cântat de factură neritualică — altă specie ce are circulaţie şi în Apusul Europei, dar e confundată cu cea a baladei, mai ales eroică,— cu aluracvazi eroică, de aspect psihologic-moral (eroismul psihologic moral), spiritual, sau corporal neadecvat (nu atinge nivelul idealizării epice ca în eposul eroic cântat neritualic occidental — gestele sau eposul eroic mic mai rar întâlnit. Deşi *balada eroică* are caracter de excepţie (e ceva neordinar — nuvelistic, este totodată o colizie ordinară, cotidiană: ciocnirile cavalerilor erau ceva ordinar şi nu orice reflectare a lor în plan poetic atinge nivelul idealizării epice eroice (eroismului adecvat). Iar *Săracul şi bogatul* este anume o baladă eroică monotematică (pur) socială, căci povesteşte pe scurt despre o încăierare de aspect ordinar. *Ilincuţa* are două forme: una monovalentă (istorică) şi alta bivalentă — istoric-familială (când mama intră în colizie cu fiica: îşi trădează fata turcilor, din cauza torturilor). In plus *Ilincuţa* are planul ideatic al patriotismului antiotoman, protestului prin moarte — cea mai înaltă formă de protest.

** Lupta, cu adevărat corporală, fizică din *Săracul* şi *bogatul* e o încăierare ordinară, din cele cotidiene, şi nu lupta idealizată epic din eposul eroic. Şi asemenea încăierări la nivelul reflectării realiste ordinare, deşi ieşite din comun (cu semnificaţie nuvelistică), erau foarte numeroase în Occident şi au fost foarte adesea doar obiectul de reflectare al baladei, şi nu al eposului eroic cântat.

nesc. Aceasta este mai apropiată fie de baladă, fie de cântecul haiducesc. Eposul eroic propriu-zis este specific, în cea mai mare parte, curții senioriale și celor ce o slujeau direct» (p. 32). Încă bine că nu poate fi exclusă și o grupare de «cântece povestitoare» țărănești! De parcă marea lor majoritate nu au creat-o țăranii (inclusiv lăutarii țărani, «de curte», căci pe la noi nu erau barzi, aezi, trubaduri etc. În sensul adecvat al cuvântului ca în Occident. Sau ce înseamnă și expresia «eposul eroic propriu-zis», aparținând, în cea mai mare parte, curții senioriale»? Oare poporul n-a avut epos eroic propriu-zis, inclusiv cel mai vechi, ritualic,— de tipul colindelor ș.a.? Cât vom călca în extremități — și cine nu știe că era epos și la curte, și în cocioaba țăranului. De altfel, problema genezei rămâne pusă tot atât de simplist și ambiguu, deși cu amănunte, nu numai când e vorba de epos [cât face numai abuzul teoriei, de altfel, veche a «vechilor nuclee» narative?, dar și de bocet («bocetul este o specie rituală cu rădăcini în teologia ortodoxă, dacă avem în vedere numai prohodul...»)]. Se știe doar că elementul ortodox în bocetul funerar și în genere — recrutesc ș.a. este infim, căci specia este veche, provine din societatea gentilică, și redă, înainte de toate, durerea sufletească a omului. Ori nu sunt și bocete nerituale? Sau nu e cunoscut că una din sursele eposului eroic cântat e bocetul eroic, panegiric? De ce oare atâtea inexactități, formulări șchioape? Tangențial vom spune că și termenul *basm fantastic* este tot echivoc, ca și *balada familială:* odată ce e basm, e fantastic și nu e nevoie de determinativ. Trebuie de utilizat termenii *poveste fantastică* sau basm (sinonime) și cel de *poveste nuvelistică* (sau realistă) ce nu este basm fantastic, deși uneori cuv. *basm (basme)* are un sens general prea lărgit; de altfel, nu înzadar circulă în paralel mai mulți termeni pentru a desemna nuanțele; la fel e ambiguu și când spunem *basm realist*).

Se știe, de altfel, că terminologia, mai ales cea populară, nu este totdeauna simetrică și nici corectă. Astfel, *cântecele epice eroice* nu au un sinonim unitar (dintr-un singur cuvânt), de tipul *baladă*. Și poate e cazul să facem uz de termenul lui Ovidiu *eroicele,* deși la singular și chiar la plural nu prea sună (*o eroică, două eroice,* sau *eroică, eroicele),* poate din lipsa de deprindere ș.a.

De altfel, Sabina Ispas abuzează și de uzul termenului *gen* în sens de *specie,* ceea ce e iarăși un echivoc evident, când este vorba de biologie, folcloristică, unde *genul* și *specia* sunt entități bine definite și inconfundabile. Și doar în situațiile neutre se poate folosi cuvântul *gen* în sens de *fel, aspect.* În cazurile când, însă, operăm frecvent cu acești termeni alături, se naște echivocul.

Sabina Ispas motivează ambiguitatea uzului termenului «generic» de baladă prin faptul că, cică, «genurile, speciile, categoriile și subcategoriile se întrepătrund, trecerile între ele neputând fi sesizate decât în punctele cu adevărat marcate» (p. 5). Savanta are doar parțial și minimal dreptate, căci real pricina de bază este aici în dogmatismul și epigonismul ce ține de aproape două secole, și nu în interferența formelor. La fel, nu este bine ales nici termenul «cântec epic povestitor» «cântec povestitor», fără determinativul «ritualic», căci sunt și alte cântece povestitoare — ritualice, ecleziastice etc. Sau și de factură lirică ce intră în sfera demieposului nuvelistic — *baladei,* ce este semipovestitoare sau și nepovestitoare ș.a. Or «cântecele bătrânești», «cântece povestitoare» neritualice pure nu sunt numai *vitejești (voinicești)* și *haiducești,* dar și *nuvelistice (baladele ca atare), istorice* etc., de structură lirico-epică, lirică. Poate că era bine ca atunci când se dă caracteristică eposului eroic mare (epopeea) de tip occidental sau sud-est european (*cântecul Cidului, Beowulf, Cântecul despre Roland, Cântecul Nibelungilor* sau *Iliada, Odiseea, Digenis Akritas* mai bine se conturează eposul mare asiatic *Alpamâș, Manas* ș.a.), să se vorbească despre fenomenul speciei duble (dubluspecia): *epos eroic neritualic mic* (cum e întâlnit la români, sârbi, bulgari, ruși, ucraineni, dar și la greci — cântecele clevților etc.) și *epos mare (epopeia) — gestele,* pe care românii nu le au (multe popoare nu le au). Și să se arăte, o dată ce se citează atâtea somități occidentale (vezi notele), că în însuși Occidentul european până astăzi sub termenul *Heroic Ballad* se ascunde și o specie mai puțin dezvoltată (de atât că funcția o are (o suplinește) epopeea — gesta — la spanioli, portughezi, francezi, germani etc.),— eposul eroic mic, dar și *balada eroică* (foarte răspândită, mai ales pe tema cavalerismului), alături de care este însă în circulație și balada de toate aspectele cu tematică neeroică *(familială, istorică, socială, erotică*

ş.a.). Tot aşa cum era cazul să se arate că şi cântecul istoric în Occident se găseşte camuflat sub termenii *baladă* şi *romanţă (Historical Ballads, romances historicos* etc.), nedeosebindu-se de baladele istorice.

Deci (!!!), ni se pare, trebuie să ne clarificăm asupra dogmelor teoretice occidentale, ce ne-au tras la fund şi pe noi aproape două secole.

La fel cavalerismul, nu se echivalează cu «purtătorii de arme», care în Asia nu se mai pot numi cavaleri (nici chiar samuraii niponi. Cavalerismul medieval occidental este ceva aparte, nerepetat (neîntâlnit) în zona balcano-carpatică, ca nivel, cult (numai pe întinsurile Occidentului în Evul mediu bandele de cavaleri vagabonzi ieşeau la drumul mare etc.). Dar are dreptate autoarea când se îndoieşte de «derivarea» baladei din epos ca rezultat al pierderii calităţilor specifice ale acestuia din urmă, a demitizării şi renunţării la eroic» (p. 21). Este teoria greşită rusească şi sovietică. E clar că doar o parte de cântece epice eroice se baladizează, balada fiind cu mult anterioară ca geneză eposului eroic neritualic cântat, deşi se dezvoltă apogeic concomitent şi după el de abia în Evul mediu); ea însă coexistă din socîetatea gentilică (sunt fixate texte ce ţin de cultura neoliticului!) cu eposul cântat ritualic — de tipul colindelor ş.a., recitat — de tipul formulelor-oraţii, oraţiilor (ultimele se dezvoltă apogeic concomitent cu balada tot în Evul mediu). Ea, balada, cu atât mai mult coexistă din începuturile ei şi cu cântecul istoric. Are dreptate S. Ispas şi atunci când vede, ca o materie veche, tema peţitului eroic. Dar V. Ia. Propp, V. M. Jirmunski ş.a. n-au văzut altă temă — cea primară şi primordială — paleotema muncii (aici intră motivul vânătorii ş.a.), reflectată în colindele de tipul *Arcul (Voinicul şi arcul)* etc. Şi care a fost reluată apoi şi în eposul eroic cântat neritualic (cu tematica vânătorii, inclusiv pescuitului, şi alte momente — ocupaţii ce ţin incipient de procesul muncii). V. Ia. Propp niciodată n-a spus că eposul se naşte în momentul dezmembrării obştii ţărăneşti («Propp, care plasa naşterea eposului în momentele dezmembrării obştii ţărăneşti, fără să aprecieze că, o dată cu dispariţia acesteia, dispare şi specia»). Când vorbim de epos (termen generic şi pentru cel în proză, recitat, imnic, panegiric, dedicativ ş.a.), trebuie să concretizăm despre ce fel de epos e vorba. Legenda (inclusiv cea sacrală — mitul), basmul iau naştere când încă nu erau ţărani. Dar să nu intrăm în amănunte: Propp vorbea despre dezagregarea nu a ţărănimii, ci a societăţii gentilice, în cadrul căruia proces ia naştere ţărănimea. Nu e dreaptă nici aprecierea cronologică a genezei eposului [neritualic cântat] în ipostaza lui arhaică («ciclul fantastic»): «ciclul fantastic»* ar fi apărut în perioada de destrămare a obştii gentilice, care la români, are loc abia în veacul X, aşa cum vede lucrul drept mai departe şi dna S. Ispas (p. 29). În sec. VIII—XI au loc procesele dezagregării ultimelor etape ale elementelor gentilice mari — familia mare patriarhală, patronimia, majoratul ş.a. Deci eposul arhaic apare mult mai înainte şi ceea ce s-a păstrat e o continuare — un rest (o reminiscenţă) cu semnificaţii aparte.

Cercetătoarea repetă însă o încurcătură flagrantă, când, citându-l pe Al. Alexianu, vorbeşte despre «cântecele istorice», dar nu le diferenţiază ca specie, ci le echivalează cu cântecele narative (eposul eroic cântat neritualic) (p. 31). Şi păcat: este un impas vizibil al folcloristicii bucureştene ş.a. să lipseşti un popor de o specie ce evocă (direct) istoria este o mare gafă ce vorbeşte şi despre nivelul folcloristicii. Şi mai regretabil este faptul că Sabina Ispas conchide: «Considerăm, aşadar, fenomenul naşterii cântecului narativ nu un fenomen «ţărănesc», ci un fenomen propriu societăţii feudale de pretutindeni, deci şi celei româneşti, care apare şi se dezvoltă în anumite etape determinate istoric şi are un plan funcţional precis constituit» (p. 34). Primo: Sabina Ispas dă tribut, mai mult decât trebuie, unor teorii ale creativităţii de curte feudală, ce s-a manifestat bine în atare zone vest-europene. Sunt zone unde însă eposul eroic cântat neritualic n-a fost în funcţie de curte, elita culturală feudală; secundo: nu peste tot eposul dat a luat naştere (nu-l au, cum am spus, cehii, slovacii, polonezii ş.a.), deci nu peste tot în feudalism exista; terţio: eposul eroic cântat arhaic neritualic este prestatal şi apare în ajunul şi în procesul apariţiei statului,— deci, în procesul primelor etape de dezagregare a societăţii gentilice. Astfel, l-au putut avea şi tracii (şi geto-dacii), pe care nu face să-i lipsim de ceea ce le-a fost caracteristic

* Nouă ne pare ceva fantastic; pentru creatorii acestei ipostaze putea fi şi ceva acceptat ca real.

în timpurile epocale ale lui Burebista—Decebal ş.a.,— în epoca eroică a omenirii, care cerea eposul eroic, deşi inegal, şi l-a avut cel puţin în proză, dar credem şi versificat*. Deci, e drept că fenomenul discutat apare şi se dezvoltă «în anumite etape determinate istoric şi are un plan funcţional precis constituit» (p. 34). Eposul eroic cântat neritualic, ca şi orice formă folclorică, este cerut de (prin) comenzile social-estetice ale colectivităţilor umane. In feudalism apare şi se dezvoltă, intrând în declin timpuriu, eposul obştei feudale (inclusiv cel de curte). Deci, problema nr. 1 — cea a genezei — mai trebuie bine gândită.

La fel, nu chiar suficient gândită este şi echivalarea fenomenelor de «fantastic» şi «miraculos» (nu orice fantastic e şi miraculos), miraculosul e un fantastic excepţional).

Mai departe autoarea creează în multe privinţe artificial un «ciclu» «cântecele peţirii», ce-s legate genetic de ritualurile de trecere ale ciclurilor vieţii: naşterea, căsătoria, moartea. In realitate, nu orice «nucleu narativ» (de ce nu şi liric?)** a fost legat numaidecât de ritual. Şi, repetăm, nucleul (tema) peţitului eroic nu este totdeauna cea mai veche; şi mai veche (arhitema, paleotema) este cea a muncii (peţitul eroic ca motiv ritualic apare de abia în perioadele târzii ale patriarhatului). Şi acest motiv (această temă se vede şi în subiectele cercetate (*Iovan Iorgovan, Vidrosul* ş.a.), deşi de acum ştearsă,— acoperită de altele: şi Iovan, şi Antofiţă vânează (pescuitul se ştie este o ipostază acvatică a vânătorii în genere ca formă a muncii!),— deci, muncesc pentru a obţine bunuri materiale, dar şi femeia-soţie etc. Agenţii pozitivi ai eposului au fost întâi civilizatori şi pe urmă eroici, deci existând anterior eroismul muncii. Şi dacă în *Iovan Iorgovan* într-adevăr avem folosită încă tema peţitului eroic al fetei sălbatice, dar (!) combinată (tema) cu cea mai veche a muncii: mai bine spus peţitul eroic e o faţetă a activităţii producţiei (crearea familiei şi procrearea sunt incipient ipostaze ale activităţii productive în genere!). Semnificaţia şi scopul cântecului sunt totuşi altele: el evocă depăşirea unor momente târzii ce ţin de faza de declin a matriarhatului cu accesoriile lui (relaţiile fratricide ş.a.). De aici antagonismul între frate (eroul central) şi soră (devenită fata sălbatică), deşi acest moment e în proces de depăşire (nu e admisă nici căsătoria cros-cuzenă ş.a.). De atât fata e ucisă, iar eroul luptător e blestemat. Suntem în posesia unui subiect arhiarhaic ce începe de abia să reflecte tema peţitului eroic, a creării familiei patristic individuale.

Are, deci, dreptate Sabina Ispas, când afirmă că aici avem domesticirea principiului feminin» (depăşirea relaţiilor genetice matriarhale) de către cel «masculin» (p. 65). Dacă, însă, peţitul eroic, ca atare ar fi pe prim-plan, aveam chipul femeii care se împotriveşte, dar e supusă şi făcută soţie. Chipul fetei sălbatice este aici doar o reminiscenţă. De fapt, aducerea paralelelor din sud-est-nordul Europei ş.a., trebuie făcută cu atenţie (adesea chipul femeii devine peiorativ anume în condiţiile depăşirii matriarhatului şi în ea, femeie, se întruchipează stihiile, forţele ostile ş.a. ale naturii ş.a.). De aici iar lupta cu ea (femeia epică), deşi nu e tema peţitului eroic, ci o temă poetică a depăşirii unor structuri social-istorice ale societăţii arhaice umane, cum este matriarhatul ş.a. (aşa cum se vede şi în *Sila Samodiva* şi *Dălen Damian* etc.).

Sabina Ispas numeşte câteodată subiectele de epos eroic cântat neritualic *baladă*: «Am precizat, în detaliu, elementele, semnificative care alcătuiesc iconografia zeului trac pentru a putea remarca cât de apropiate sunt de imaginea eroului călăreţ, vânător din cântecul lui Iovan Iorgovan, eroul cavaler, însoţit de câine, care are în preajmă şarpele, altarul (piatra din baladă!) şi tânăra femeie» (p. 68). Ce *baladă*, când e vorba de cântecul epic eroic neritualic? şi ce cavaler este în cântecul eroic arhaic? Or, cavalerul e ceva medieval. Acolo este încă (numai) voinicul, viteazul!!! Autoarea vorbeşte mult despre chipul călăreţului trac, pe care îl numeşte nedrept «Cavalerul trac» şi intuieşte bine (lucrul nu e nou) influenţele acestui chip asupra eposului în genere (în proză, cântat ş.a.). Dar, apoi, se eschivează parcă de la cele afirmate: «Când facem asemenea asociaţii, nu avem în vedere o derivare sau o continuare directă a unor credinţe sau legende privitoare la vechiul cult al cavalerului trac până în zilele noastre» (p. 60). Dar tot aici continuă: «Asocierea ne oferă prilejul să punctăm posibilele semnificaţii rămase incifrate în textul cântecului narativ,

* Cel ritualic (colindele ş.a.).
** E mai indicat termenul «nucleu tematic de bază».

semnificații peste care s-au suprapus alte straturi de informații, alte credințe, practici, s-au creat alte legende, care, laolaltă, se adună și îmbogățesc cultura tradițională a unei etnii de-a lungul perioadei sale de formare și în tot cursul existenței sale istorice. Imaginile, cu toată încărcătura lor de semnificații, se transmit și păstrează anumite legături, ce par uneori paradoxale și neașteptate, care formează o adevărată punte de legătură, peste sute de ani, cu sistemele de gândire, filosofice și religioase, ieșite de mult din practica curentă» *(tot acolo)*. Ce contrast: în primul citat o logică a cedării prudente, în al doilea — o logică sănătoasă a afirmării. Căci, alte aluviuni târzii (creștină despre Sf. Gheorghe ș.a. — un creștin sectant martir la Roma) sunt doar o spoială: esența chipului eroului călare pe cal provine din epoca metalelor sau poate și puțin mai înainte, ce se dublează în basme și religie (la traci călărețul danubian trac) și străbate până la Făt-Frumos și alți eroi călări. Deci, nu trebuie să ratăm cazurile de a dezveli substratul pretrac și trac, pe care îl avem din abundență. Religia creștină — o creatură asiatică a vechilor evrei — e doar o reluare, un altoi, pe portaltarul mutilat de ea al viziunii străbunilor noștri locali — tracii și a celor veniți — romanii — despre lume și viață. Sabina Ispas face prea la modă multe trimiteri la un cadru ritual inițiatic sau cel funerar (după M. Eliade, Al. Amzulescu ș.a.), ce este însă adesea o himeră, când se aplică la *Vidros, Iorgu Iorgovan* ș.a.

Iar conceptul cu incestul fratricid e văzut oarecum mai drept, el, incestul, fiind o practică ce se cere depășită de acum pe parcursul mileniilor (încă din matriarhat ca un act al ecologiei biologice (depășirea imbridingului — legăturilor de sânge ce slăbeau plasticitatea codului genetic uman).

Cât privește devenirea călărețului trac și a lui Iorgovan din pozitiv în negativ sub influențele religiei creștine» (p. 73), apoi acest proces e oarecum simplist; pricinile sunt mai multe și-s anterioare adesea creștinismului sau în afara lui. De bună seamă, se iscă întrebarea: de ce Iorgu Iorgovan e un «viteaz rău», «viteaz pe dos» și vânătoarea îi este rea? De atât că acest cântec mai semnifică și altceva: depășirea unui strat epic arhaic, marcând declinul celei mai vechi faze în dezvoltarea speciei. Deci, eroii vechi, chiar pozitivi cândva, se văd depășiți, devin «răi» în virtutea principiului învechirii și depășirii. Dna S. Ispas operează cu un material sud-slavic (sud-dunărean), dar nu vorbește mai deslușit și despre influențele sud-slavice mari, ce se văd bine încă la nivelul onomasticii (Iorgovan, Sila Samodiva etc.), deși aceste influențe mari sunt de la caz la caz inegale. Nu avem de ce ne rușina de influențele externe, toate popoarele simțindu-le, teoria unei culturi pure e o ficție. Noi am creat o serie de subiecte (cât face de ex., *Miorița?)*, dar am și conlucrat, luând ștafeta estetică,— localizând și dezvoltând genial cum n-a făcut-o nimeni (e un fapt unanim stabilit!) încă o serie de forme (să zicem, *Meșterul Manole* românesc — în ipostaza românească — nu are analogie nicăieri ș.a.m.d.). Se știe că și slavii sudici au localizat multe de la elini, romani, de la popoarele occidentale (prin cruciade, Imperiul latin de răsărit ș.a.), iar elinii — de la fenicieni, egipteni etc. Subiectele, temele, motivele ș.a., devenite internaționale, sunt foarte numeroase (mai multe decât cele create etnic).

Mai sus am spus deja că *Sila Samodiva și Dălea Damian* nu se încadrează în ciclul peținului eroic, ci al luptei contra unei forțe ostile semisocializate. Este chipul femeii-monstru, de origine concretă aici sud-slavică, deși asemenea agenți au o largă răspândire, și marchează același proces al depășirii. La slavii de sud există, evident, alt strat și mai dezvoltat și mai arhaic, în cadrul căruia oamenii se căsătoresc lesne cu samovilele, samodivele (la români se mai păstrează în basme, unde eroul fură hainele vreunei zâne și, astfel, și-o face consoartă). La fel, străbate aici și idealul afirmării principiului masculin asupra celui feminin (trecerea definitivă de la matriarhat la patriarhat). Iată de ce nu putem accepta ideea că textul pare a conserva variante ale unor nuclee narative, care s-au concretizat în cântece povestitoare în perioada medievală, la curtea românească» (p. 89). Aceeași idee nefondată a creativității adesea prea accentuate de curte. Cât privesc alte momente ale genezei, apoi atestăm și nuclee narative arhaice ale unui subiect cu mult mai arhaic. Acest subiect, ce-i drept, s-a cântat și la curtea feudală.

Mai aproape de adevăr este cercetătoarea, când analizează subiectul *Domnul Chiopor Crai*, ce are la bază vechi elemente legendare, de basm cu origine totemică;

Corbul; afară de originea totemică şi de divinitate centrală în cadrul mitologiei şi religiei naturale a popoarelor Asiei de Nord-Est şi Oceaniei, de unde survin influenţe şi în Bazinul Balcano—Carpatic—Mediteranean, este şi o specie de acvile, un element inclusiv şi mediteranean (vulturul simboliza pe Zeus ş.a.) Ce este însă just, e intuiţia punerii chipului corbului (corboaicei) în legătură cu formarea unor dinastii domneşti, apărând şi în legendele cu Ion Corvin etc. O figură între corb şi vulţur, uneori concretizată, se vede şi în stema voievodatelor româneşti. Semnificaţia subiectului cu elemente numenale (confruntarea dintre corb şi vântul turbat, care simbolizează un destin etnic dinastic rău) este unirea dintre principiul de bază feminin — corboaica sau stihia-mamă, prin care generează şi regenerează neamul, dinastia, pusă la încercări de intemperiile timpului (epocilor), şi stăpânii pământului natal, care trebuie să susţină neamul, ce intemperii istorice s-ar abate asupra lor. Idealul este aici unitatea de neam. Subiectul este trivalent — istoric-familial-numenal şi nu este de epos eroic, ci de baladă fantastic-realistă (sau invers) — legendară (demiepos) cântat neritualic cu nucleu numenal. Este un demiepos contrar, nu al afirmării prin depăşire, ci al afirmării prin fortificare, unire.

Subiectele *Trei fraţi cu nouă zmei, Sora fratele şi zmeii* se axează pe aceeaşi temă a depăşirii unei lumi inventive arhaice, momentului însurării zmeilor, căpcânilor ş.a. cu oamenii (reprezentanţii umani de sex feminin). Deci, e un epos al contrapeţitului, impus de condiţiile ultimelor trepte ale unei perioade de trecere de la societatea gentilică la feudalism: apare de-acum protagonistul frate mai mic (principiul minoratului) şi se vede depăşirea majoratului: fraţii mai mari nu mai sunt responsabili de sora cerută de zmei, ci fratele mai mic, e cel de la care ea se vede cerută.

Dar subiectul a fost surprins într-un proces de declin final: el trece adesea, ca şi *Vidrosul* etc., la sfera colindei. Zmeii reprezintă semiantropomorfic forţele socializate mult streine, ce râvnesc asupra neamului, mai este un pas şi aceşti agenţi vor fi substituiţi cu alţii noi, corespunzători epocilor respective — entităţile social-istorice (etnice) total antropomorfizate ale tătarilor, turcilor ş.a. Subiectul are la bază un basm (în proză) devenit epos eroic cântat neritualic de factură basmică iar apoi şi colind, baladă. Iar ideea că «asemănarea cu basmul fantastic este, totuşi, numai la nivel superficial, ţine mai degrabă de o intervenţie relativ recentă în textul cântecului şi nu afectează specificitatea epocii eroice, nici nu face ca aceasta să fie o simplă versiune a unui basm fantastic» (p. 112), nu poate fi acceptată. Genetic cântecul este o transformare a basmului (basmelor, legendelor). Ba se văd şi influenţele bulgăreşti, despre care am putea vorbi mult. Dar este aici şi altceva: se vede depăşirea căsătoriei spaţial exogamice bilocale. Apare chipul negativ reprezentat ca zmeu, al streinului şi se apără principiul intern (local şi unilocal) exogamic: sora trebuie să se căsătorească în obştea natală, alcătuită deja din familii — neamuri diferite. In calitate de cântec epic eroic neritualic subiectul se afirmă de abia în perioada de trecere definitivă la obştea vicinală (sătească) de tip feudal timpuriu. Şi aici, repetăm, este o formă tranzitivă de încheiere şi de deschidere a unei epoci noi şi un epos de afirmare prin depăşire. Subiectul arată că o căsătorie în alt loc e un pericol pentru obştea sătească feudală timpurie, ce devine intern-exogamică (se căsătoresc reprezentanţii familiilor (neamurilor) diferite, care locuiesc în acelaşi cătun, sat, dar ermetică, închisă local) ca o unitate de bază a trăiniciei noii orânduiri social-economice feudale. Cu toate că încă până astăzi se văd căsătoriile exteritoriale.

Un timp de epos al reintegrării, conservării familiei mari patriarhale, patronimiei — este cântecul iniţial eroic (tema muncii eroice), iar astăzi în multe forme baladizat, *Vidrosul*. Aici se confruntă alte două principii — paternal şi filial —, combătându-se poetic încercarea de depăşire, de către urmaşul-fiu; a cadrului familiei mari patriarhale şi patronimice în persoana tatălui-patriarh, pe care fiul îl înfruntă, neascultându-l. Subiectul, nu are o bază ritualică, cum o spunea mai înainte, în altă lucrare, Sabina Ispas şi nu face parte din ciclul peţitului eroic (tema peţitului eroic veritabil este totdeauna încununată cu izbândă, tema căsătoriei fiind aici doar un pretext; se vede aici şi tema ultraveche (paleotema, tema-motiv prototip a muncii); vânatului-pescuit idealizat, fabulos). Subiectul este ca geneză tot din fazele medii ale depăşirii (finele perioadei de trecere la feudalism) familiei patriarhale mari şi patronimiei, când aceste unităţi sociale se văd de acum în pericol, dar încă sunt tari, de nedepăşit. Motivul vidrei, ca o vietate acvatică tainică, misterioasă, este un bun instrument

de stopare a tendințelor centrifuge ale agentului-urmaș, cărora se opun tendințele de conservare (centripede) a familiei mari. De fapt, atât protagonistul, chiar fiind erou central, nu biruie, ci este orbit. Idealul nou al trecerii la minorat și familia individuală mică patristică se vede stagnat pentru un timp (de abia începe ca proces).

Dacă însă acest cântec lua naștere într-o fază de declin total al ultimelor elemente ale societății gentilice — averea individual-comunală a familiei mari patriarhale și patronimiei, principiul majoratului (cum s-a întâmplat în *Miorița*), eroul de epos eroic numaidecât ieșea biruitor și lua naștere o mostră-clasică de epos eroic al feudalismului în dezvoltare. Noi avem însă un epos eroic tragic al perioadei de trecere incipientă la feudalism și care trece în colindă și baladă. Cântecul are însă și alt plan tematico-ideatic: pune problema echilibrului între om și natură: sunt locuri unde omul nu trebuie să intervină.

Alt subiect — *Novac și Zâna* (sau *însurătoarea lui Gruia cu fata sălbatică*) face parte din ciclul Novăceștilor (moment recunoscut și de Sabina Ispas), cu epicentrul genetic la sud de Dunăre, are la bază elemente mai vechi de basm, de colinde și epos eroic (motivul refăcut al fetei sălbatice din *Iovan Iorgovan* se afirmă în feudalism, marcând începuturile sfârșitului haiduciei (ca și în altă formă de epos eroic dramatic cântat și pe deplin antropomorfic *Toma Alimoș*). Este și aici prezentă tema peținului eroic; transplantat din alte epoci și din alte sfere ale culturii folclorice.

Și ultimul cântec, numit *Nunta lui Bogdan* (sau *Letinul bogat, Cântecul nunului**), conține într-adevăr motivul însuratului eroic (probele dibăciei executate de mire sau reprezentantul său — aici, nunul). Se văd și în cazul dat influențele bulgaro-sârbești (la bulgari rolul nunului îl joacă echivalentul starisvat, trecut și în unele zone românești), ambii fiind la început rude de sânge — un frate, un moș în cadrul societății gentilice, bazate pe temeiurile relațiilor consangvine, de neam. Deci, nunul (la început nașul de inițiere și naștere, iar apoi de botez și de nuntă) nu împlinea o anumită funcție doar numai în ceremonialul feudal, ci și mai înainte. Astfel că nu e aici vorba anume de conducătorii feudali cu mult mai înainte nașul cu mediatorii fără mire, aduceau adesea pe mireasă cu tot cu zestre, mai ales în cadrul căsătoriei și nunții unilocale. Subiectul scoate în evidență principiul exogamic bilocal și acest element este mai vechi în cântecul, care ca o structură nouă, ține de feudalismul dezvoltat. Dar cântecul conține și alte elemente arhaice ale inițierilor (probelor), tot atât de vechi (provin din societatea gentilică). La fel e cu alegerea miresei, din ritualul nunții, având la bază unele principii arhaice matriarhale în declin, de menținere a dreptului femeilor bătrâne (baba deghizată) la feciorul-mire, tânăr ș.a. (chestiunea e mai complicată). Nu avem aici influențele biblice, cu Solomon ș.a., ci unele fapte înțelepte ale lui Solomon ș.a. se trag din tradiția folclorică ebraică veche ș.a. Cântecul conține vechi ecouri ale cuceririi femeii de către bărbat (probele piedici de împotrivire), raptului etc. Dar mai este și alt motiv: nunul alege fata mireasă — acțiune-simbol al patriarhalismului secular (soarta mirelui era hotărâtă de părintele social spiritual — *pater* sau de cel de sânge — *genitor*). Chipul letinului rău este creat nu atât în baza altei credințe — catolice —, ci, la sud de Dunărea, având la temelie antagonismul etnic slavo-latin. Este aici o influență binefăcătoare slavă, în cheia luptelor atât de sângeroase de astăzi dintre sârbii slavi ortodocși și chiar bosniacii și croații tot slavi, dar catolici sau musulmani.

De ce să nu semene slavii zâzanie între latini. E în spiritul lor.

Printre altele, Sabina Ispas trece jurnalele orale baladice la balade (socotindu-le balade) și bine face. Ceea ce a făcut Cornelia Călin într-o lucrare specială, dar în cheia lui Al. I. Amzulescu, este depășit (se confundă și aici jurnalul oral, ce nu este o specie, ci un nivel, un stil, cu cântecul, istoric, balada ș.a.). De altfel, există un concept nou (o teorie nouă) a jurnalului oral, conform căreia el nu este o specie, așa cum îl consideră cercetătorii în diferite țări, ci anume un stil și un nivel de reflectare — cea mai neevoluată (adesea nepoetică), poetică în potență sau minimal poetică). De atât până la arta folclorică a existat acest nivel ce a constituit prearta, și care, de altfel, a însoțit și însoțește inegal în timp orice formă de folclor (inclusiv în proză: de exemplu, povestirea simplă nepoetică ș.a.), pe parcursul evoluției. Deci ca și în cazul baladei, care are cotangent forme de jurnal oral, ce devin, de cele mai

* Adesea nominalizarea subiectelor este arbitrară, voluntară, neadecvată și ambiguă.

multe ori, balade (se știe că ádesea jurnalul oral baladic este o formă incipientă a baladei), se întâmplă și în sfera altor specii: jurnalele orale respective evoluează adesea până la nivelul speciei, pe care o preced sau o însoțesc; începuturile repetă de multe ori în filogenie ceea ce a fost cândva o singură dată în ontogenie. Deci jurnalul oral este și în proză. Iar multe forme incluse în sfera «speciei» lui sunt cântece istorice sau balade (s-au transformat în balade veritabile).

Sabina Ispas abordează, printre altele, și problema *Mioriței:* astfel, spune următoarele: «...Gruparea (subiectelor «fantastice» — *A.H.*) ar trebui să conțină: *Cântecul lui Toma Alimoș, Crivățul, Vilcu și Ciuma, Șarpele* și, ca unități cu personalitate aparte, *Meșterul Manole* și *Miorița.* Ultimele două citate, datorită ideii de sacrificiu, jertfă supremă a eroului acceptată conștient și deliberat, devin o formă simbolică și filosofică de prezentare a confruntării omului cu limitele pe care le impune condiția sa limitată de «făptura creată». Mai târziu textele au căpătat o semnificație mesianică. În formele cunoscute astăzi ele pot fi caracterizate drept expresii simbolice ale unor concepte creștine a căror descifrare a întârziat sau a fost ocolită intenționat de analiști în ultima jumătate de secol. Credem că acest grup tematic care prezintă confruntarea omului cu forțe extraumane și, mai ales, cu «destinul» s-a constituit ca unitate aparte în cadrul cântecului povestitor, într-un moment de maximă evoluare a genului, când acesta își conturase caracterul eroic, vitejesc și când exigențele ascultătorilor se rafinaseră atât încât să poată descifra mesaje cu mare încărcătură filosofică» (p. 151). Să nu uităm că cele mai multe subiecte fantastice de epos eroic alcătuiesc anume începuturile speciei, și nu se nasc în momentul de maximă înflorire (=dezvoltare apogeică în sec. IX—XVI). Se amestecă și aici cântecele epice eroice cu baladele, ce sunt parcă de acum lucruri diferite.Cum pot fi puse în timp și ca proces genetic alături, să zicem *Șarpele* (epos eroic arhaic al luptei cu monștrii) și *Meșterul Manole* etc. Sau *Miorița* cu ideile aberante mistic-creștine despre creștinismul sofianic și cel cosmic spre care ar tinde omul pentru a scăpa de intemperiile vieții scurte terestre? În *Meșterul Manole* prevalează sacrificiul suprem și prin aceasta omul se prelungește (prin fapta, sacrificiul său pentru un edificiu măreț și frumos, lăsat oamenilor ca amintire) peste moarte. Dar ce are *Miorița* cu toate acestea? Nu au aceste capodopere, cu adevărat luminoase și absolut terestre *(Miorița* reflectă istoria țăranilor români păstori pe o perioadă de circa o mie de ani) nimic cu mesianismul creștin și nu sunt expresii simbolice ale unor concepte creștine. Aceste două capodopere, ce intră împreună cu altele în fondul de aur al folclorului universal, nu au nimic în sensul confruntării cu atare forțe extraumane,— cu destinul în sens mistic etc. În *Miorița* prevalează atracția pentru viața terestră și nu cea spre creștinismul cosmic prin moarte, protestul psihologic (filosofic) contra morții nenormale în floarea existenței terestre și nici o natură-biserică creștină, nici un creștinism sofianic sau cosmic. Unii savanți teologi și istorici ai religiilor și-au făcut concluziile asupra *Mioriței* în spiritul filosofiei platoniene (Platon promova frumosul divin), al sfinților părinți ai bisericii creștine (Augustin ș.a. recunoșteau doar frumosul divin creștin), iar apoi a lui Hegel (în «Prelegeri de estetică» susținea ideea creativității superioare creștine — arta creștină fiind cea mai înaltă formă de creativitate). Pe această cale s-a ajuns la ideea inversă: tot ce e frumos, măreț e religios creștin, văzându-se și în *Miorița, Meșterul Manole* niște metafore ale creștinismului sofianic, ale naturii, bisericii *(L. Blaga)* sau chiar la promovarea unui fenomen creștin inventiv — creștinismul cosmic *(M. Eliade).* În fond sunt niște idei lipicioase la modă (la unison cu filosofia cosmismului existenței umane văzute deformat,— niște aberații ce n-au nimic comun cu realitatea «fondul luminos» terestru al capodoperelor date). *Miorița* n-a fost înțeleasă, ea nu conține nici un creștinism cosmic atins prin moarte, iar în *Meșterul Manole* motivul jertfei zidirii nu are în vedere numaidecât idealul construcției unui lăcaș creștin, ci în genere, un edificiu, măreț obștesc — pod, cetate, dar și biserică etc. Și e o eroare, când teologii sau istoricii religiilor, care dau tribut dogmaticii creștine, în loc să fie nepărtinitori, când fac din totul și toate niște vestigii ale dogmaticii creștine, chiar acolo unde acestea nu sunt. În plus se confundă unele bucăți de cântec ecleziastic *(Sfânta Vineri* ș.a.) cu balada. Sau cât cântăresc ideile despre om ca o făptură, creată de divinitate?! Căci omul este unica ființă care s-a autocreat prin muncă, dar creând (el!), după chipul și asemănarea sa, divinitatea. Savanții veritabili nu prea au ce căuta în rai: ei spun doar adevărul, ce nu

cadrează cu imaginea inventivă a raiului, ce este o ficţie. Cei ce spun adevărul, contrazic dogmatica mistică şi nu nimeresc în raiul creştin ş.a.

In încheiere vrem să spunem că nominalizările *eposul eroic* (cântat neritualic) şi *balada* (dar nu doar *balada familială*) sunt cuceriri riguroase ale folcloristicii române şi de la Bucureşti, şi de la Chişinău. Dar nu sunt numai două specii în ceea ce se numea cu un termen clasic «baladă» şi, din păcate, este numit de către dilettanţi şi astăzi (tot auzi la radio ş.a. «balada lui Corbea», *«balada Şarpele»*, acest subiect fiind şi o ipostază baladizată — formele ce trec în sfera baladei sau balada *Toma Alimoş* etc. Să sperăm însă că gheaţa pornită va spulbera primitivismul, dogmatismul, diletantismul secular prin cartea Sabinei Ispas — lucrare de mare interes şi de reală valoare. Dar trebuie înfiat şi orfanul, şi părăsitul de *cântec istoric* — altă specie, numită în trecut *baladă* sau *cântec bătrânesc, cântec vechi*. Şi suntem în deplin acord cu S. Ispas, când spune: «Maturitatea unei discipline este probată între altele şi de precizia cu care sunt definite conceptele, sunt utilizate în analiză şi, nu în ultimul rând, de capacitatea de a descoperi unităţile alcătuitoare cu tot mai multă acribie ştiinţifică (p. 148). Perfect! Deci, să lucrăm în această cheie a obiectivităţii şi întru Unirea noastră şi unificarea folcloristicii româneşti de pretutindeni. Ne putem face observaţii reciproc pentru a progresa. Să admitem că folcloriştii şi etnologii provinciali de la Chişinău nu au dreptate, când cer scoaterea în vileag a speciei *cântecului istoric* ş.a. (chit că de la B. P. Hasdeu la M. Pop ş.a. a fost semnalat ca existent!). Dar atunci specialiştii din Marea Metropolă cu atât mai mult sunt datori să-şi apere poziţia şi să răspundă la controversele înaintate. Erorile se recunosc şi se depăşesc. A le da tăcerii este un impas ce nu cadrează cu etica ştiinţei. Ori se dovedeşte că nu sunt erori şi se dezmint acuzaţiile. Ştiinţa are la bază, întâi de toate, stabilirea adevărului prin lupta contrariilor. Teoriile ce se bat cap în cap, se aduc la acelaşi numitor al obiectivităţii, depăşindu-se, dacă toate nu-s reale, prin altele sau prin selecţie rămâne punctul — de vedere obiectiv.

Referinţe bibliografice

1. А. Хынку, *Ку привирн ла тратареа конциндутулуй идеоложик ал «Миорицей»* în *Лимба ши литература молдовенеаскэ* (abrev. — ЛЛМ), 1930, nr. 3 (în acest articol care avea, cum se vede din titlu, cu totul alt scop, şi anume, evidenţierea fondului ideatico-tematic al baladei cercetate, se subliniază că subiectul baladic dat nu este de epos eroic şi, deci, nu trebuie să se caute, în balada dată, tema luptei corporale, fizice etc.; că balada, ca specie şi *Mioriţa*, ca baladă, au alte scopuri social-estetice decât eposul eroic şi cântecul istoric. В. Гацак, *Трей спечий ши ну уна (класификаря поезией епиче)*, în *ЛЛМ*, 1960, № 4; Гр. Г. Ботезату, В. М. Гацак, *Еносул ероик, кынтечеле историче ши баладеле народниче молдовенешть*, în *Кулежере де материале теоретиче ла литература молдовенеаскэ*, Кишинэу, 1963 В. М. Гацак, *Еносул ероик* în *Скице де фолклор молдовенеск*, Кишинэу, 1965; В. М. Гацак, *Кынтечеле историче, Тот acolo; Б. П. Кирошка, Баладеле, Tot acolo*; («Mioriţa» — de A. Hîncu); *Фолклор молдовенеск. Крестомацие*, Кишинэу, 1966 (în această lucrare sunt inserate compartimentele: *Eposul eroic, cântecele istorice* — de V. Gaţac; *Baladele* — de A. Hîncu şi A. Hropotinski); А. С. Хынку, *Балада популарэ «Миорица»*, Кишинэу, 1967; В. М. Гацак, *Восточнороманский героический эпос. Исследование и тексты*, М., 1967; Гр. Г. Ботезату, *Фолклорул хайдуческ ын Молдова*, Кишинэу, 1967; *Фолклор дин пэрцile кодрилор*, Кишинэу, 1973 (compartimentele: *Epos eroic şi cântece istorice* — de V. A. Cirimpei; *Balade* — de A. S. Hîncu); *Соареле ши луна*. Селекцие, постфаţэ ши коментарий де А. Хынку, Кишинэу, 1981; *Креация популарэ молдовеняскэ. Балада популарэ*. Алк., арт. ынтр. ши комент. де А. С. Хынку, Кишинэу, 1976; *Фолклор дин Бужяк*, Кишинэу 1982 (compartimentele: *Balade* — de A. S. Hîncu; *Cîntece epice voiniceşti şi haiduceşti, cîntece istorice* — de V.A. Cirimpei); *Фолклор дин Нордул Молдовей*, Кишинэу,, 1963 (compartimentele: *Cântece epico-eroice, cântece istorice** — de V. A. Cirimpei; *Balade* — de A. S. Hîncu; *Тома Алимош. Кынтеке епико-ероиче*. Селекцие, постфаţэ ши коментарий де Андр. Хынку, Кишинэу, 1983; *Еносул ероик*. Алкэт. арт. ынтр. ши коментар. — де В. М. Гацак, Кишинэу, 1983; *Фолклор дин Степа Бэлцилор*, Кишинэу, 1986 (Compartimentele: *Creaţii epico-eroice* — de V. A. Cirimpei; *Balade* — de A. S. Hîncu); *Фолклор дин Кымпия Сорочий*, Кишинэу, 1989 (compart.: *Epos versificat-melodic de factură neritualică — balada; Cântece epico-eroice de aspect neritualic* — de A. S. Hîncu); *Крестомацие де фолклор молдовенеск*, Кишинэу, 1989 (Compart.: *Balade* de A. S. Hîncu; *Cîntece bătrîneşti (epico-eroice)* — de V. A. Cirimpei); *Креация популарэ (Курс теоретик*

* In unele zone etnofolclorice n-a fost atestat *cântecul istoric*.

де фолклор ромынеск дин Басарабия, Трансністрия шіи Буковина), Кишинэу, 1991. (Capitolele: *Cântecul istoric* — de S. Moraru; Baladele; Jurnalele orale — de A. Hîncu; *Cântece epice eroice — de V. Gaţac); Проблеме де женезэ а креацией популаре молдовенешть*, Кишинэу, 1991; *Folclor din Ţara Făgilor*, Chişinău, 1993 (compart.: *Balade* — de A. Hîncu; *Cântece istorice* — de S. Moraru); *Cât îi Maramureşul...*, Chişinău, 1993 (Compart.: *Balade Cântece eroice* — de Andr. Hîncu; *Cântece istorice* — de Serg. Moraru) etc. Am adus selectiv câteva zeci de lucrări teoretice sau textologice, de diferite ranguri — monografii, colecţii-monografii, studii, articole, în care cercetătorii chişinăuieni au pus problema identificării speciilor acoperite în trecut prin termenul *baladă (balade)*. Din toate aceste lucrări doar una (!), a fost menţionată la note şi în lista bibliografică (V. M. Gaţac, *Trei specii...*). In schimb au fost citate cu lux de amănunte multe: a) lucrări ale autorilor occidentali, lucrări, în care şi până astăzi noţiunile şi termenii *baladă, baladă eroică* etc. rămân să fie ambigue, nediferenţiate, *balada* şi *romanţa* mai acoperind de cele mai multe ori şi specia *cântecului istoric*, şi noi vrem să păşim în pas cu istoria ştiinţei moderne?!

2. Al. I. Amzulescu, *Cântecul nostru bătrânesc* în *Revista de folclor* (art. RF), 5 (1960), nr. 1—2 (reprodus în cartea *Cântecul nostru bătrânesc*. Universitas: Ed. Minerva, Bucur., 1986); M. Pop, *Caracterul istoric al epocii populare*, în REF, 1964, nr. 1 (în această lucrare *eposul eroic, balada şi cântecul istoric* sunt menţionate aparte); Al. Amzulescu, Adrian Fochi, I. C. Chiţimia, Gh. Vrabie, *Poezia epică. Eposul eroic (cântecul bătrânesc). Miorița. Meşterul Manole, Balada nuvelistică* în *Istoria literaturii române*, I, Bucur., EA RPR, 1964 (aici avem un mozaic de idei ale autorilor ce-întruneşte «*balada eroică*», incluzându-se şi *Miorița, Meşterul Manole* (ideile lui Amzulescu şi Vrabie?) cu cele despre balada nuvelistică (de parcă *Miorița* şi *Meşterul Manole* ar fi de altă factură), ale lui Chiţimia şi Fochi); Ov. Papadima, I. Muşlea, E. Comişel, *Cântecul istoric*, Tot acolo. (Se dă o definiţie aproape perfectă a *cântecului istoric*, care, din păcate, este astăzi eliminat din circuitul teoretico-practic; *Ediţii critice de folclor — genuri. Balade populare româneşti*, I—III. Introducere, indice tematic şi bibliografic, antologie de Al. Amzulescu, Bucureşti: EPL, 1964. În această lucrare ca şi *Cântecul nostru bătrânesc*, deşi se vorbeşte de *eposul eroic (-balada eroică)*, toate speciile se văd acoperite de termenul *balade*. Deci, numai peste un deceniu (1971) Al. I. Amzulescu trece la divizare nefinită a epicii şi demiepicii noastre (*cântecului bătrânesc*) doar în două specii, ele fiind mai multe. *Modelul funcţional al eposului eroic românesc*, în *Revista de etnografie şi folclor*. (Abr.— *RFF*), 16 (1971), nr. 3 (reluat în volumul *Cântecul epic eroic*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1981); *Modelul actanţial al eposului eroic românesc*, în *REF*, 16 (1971), nr. 4 (reluat în vol. *Cântecul epic eroic*, Bucureşti: Edit. Academiei, 1981); *Structura baladei familiale*, în *REF*, 19 (1974), nr. 2 (reluat în vol. *Cântecul epic eroic*); Ispas Sabina, *Cântecul epic-eroic românesc în context sud-est european. Cântecele peţirii*. Universitas — Bucureşti, Minerva, 1995.

Nu am adus aici lucrările mai timpurii ale autorilor Al. I. Amzulescu şi Sabina Ispas, ele neabordând încă problema delimitării speciilor.

Note

[1] Полихроние Сырку, *Из быта бессарабских румын*, СПб., 1914; Alexei Mateevici, *Opere*, vol. I—II, Chişinău, 1993.
А. И. Яцемирский, *Значение румынской филологии для славистики и романских изучений*, în *Журнал Министерства народного просвещения*. т. 17, СПб, 1908; *Сказочные сокровища забытого уголка*, М., 1902.

[2] Petre Ştefănucă, *Folclor din judeţul Lăpuşna*, în *Anuarul Arhivei de Folclor*, II, 1933; *Literatura populară a satului Iurceni*, în *Viaţa Basarabiei*, an. V, nr. 1, ianuarie, 1936; *Cercetări folclorice pe Valea Nistrului-de-Jos*, în *Anuarul Arhivei de Folclor*, 1937, IV; Ol. Constantinescu, I. Stoian, *Din datina Basarabiei*, Chişinău, 1936; *Buletinul Institutului de cercetări sociale al României*. Regionala Chişinău, 1939, t. II; Boris Malschi, *Moldovenii de la Nistru*. Cetatea Albă. 1932. Nichita Smochină, *Din literatura populară a românilor de peste Nistru*, în *Anuarul Arhivei de Folclor*, vol. 5, Bucureşti, 1939.

CRONICA VIEȚII ȘTIINȚIFICE

DICȚIONAR DE NOȚIUNI ȘI TERMENI ETNOGRAFICI

Știința etnografică în Basarabia s-a constituit la finele sec. al XIX-lea datorită cercetărilor lui Polihronie Sîrcu, Alexei Mateevici, Alexandru Lațimirski. Un avânt mai mare investigațiile etnografice au cunoscut în prima jumătate a sec. al XX-lea, când Basarabia a devenit obiectul studierii de către reprezentanții școlii etnosociologice a lui Dimitrie Gusti. În anii 1930 au apărut articole și cărți de Petre Ștefănucă, Boris Malschi, Olimpiu Constantinescu și Ion Stoian, Gheorghe Năstase, Ion Antonovici, Nichita Smochină, consacrate diferitelor probleme ale culturii populare[2].

După al doilea război mondial știința etnografică de fapt în Republica Sovietică Socialistă Moldovenească nu mai exista, pentru că era contestată de ideologia dominantă. Numai la sfârșitul anilor '50 s-au conturat unele schimbări față de cercetările etnografice: în cadrul Institutului de Istorie a fost format un sector de etnografie, iar în anul 1969 o instituție etnografică de sine stătătoare. Deși etnografii lucrau în condițiile interdicțiilor ideologice, ei au reușit să colecteze un vast materal de teren, care până acum încă n-a fost publicat.

Dicționarul de noțiuni și termeni etnografici va da posibilitate cititorului să ia cunoștință de un amplu material etnografic, inedit în majoritatea cazurilor.

Dicționarul etnografic reprezintă prima încercare de sinteză a culturii populare din Republica Moldova. În lucrare va fi relevat un vast material inedit, redat în aspect de noțiuni și termeni, oglindind bogăția patrimoniului cultural existent în aria dintre Prut și Nistru, precum și din Transnistria. Materialul, ce reflectă fenomenele regionale etnoculturale din Moldova, va fi analizat în contextul spațiului larg al culturii românești.

Structura lucrării

I. MEȘTEȘUGURI, INDELETNICIRI

1. Industria casnică
2. Meșteșugurile, vărăritul, morăritul, cărăușia, prelucrarea fierului, a pietrei, a lemnului, a pieilor, a loziei, olăritul.
3. Meșteșugurile artistice, alesul covoarelor, țesutul, broderia, împletitul, încondeierea ouălor.

II. CULTURA MATERIALĂ

1. Așezările rurale
2. Locuința. Acareturile
3. Portul popular
4. Transportul
5. Alimentația

III. CULTURA SPIRITUALĂ

1. Sărbătorile și obiceiurile calendaristice
2. Datinile și obiceiurile familiale
3. Folclorul
4. Muzica populară
5. Instrumentele muzicale

© Valentin Zelenciuc, 1997.

6. Coregrafia populară
7. Teatrul popular
8. Credinţele populare
9. Religia. Mitologia

IV. CULTURA SOCIAL-NORMATIVA TRADIŢIONALA

1. Obştea sătească
2. Familia. Rudenia. Relaţiile de rudenie
3. Obiceiul pământului. Obiceiurile juridice
4. Formele de petrecere a timpului liber. Eticheta populară.
5. Medicina populară. Descântecul
6. Metrologia

Lucrarea nu-şi pune scopul să studieze probleme de sociologie, folcloristică şi artă populară. Insă există unele noţiuni şi termeni etnografici ce au tangenţă cu aceste direcţii ştiinţifice. De exemplu: noţiunea «zestre» poate avea sens etnografic, sociologic sau juridic. Termenul «icoană» de asemenea ţine de etnografie şi concomitent de arta populară. Astfel, în *Dicţionar* vor fi incluse noţiuni şi termeni din circuitul ştiinţific al sociologiei, folcloristicii şi artei populare, ce au de asemenea o anumită semnificaţie etnografică.

Lucrarea va fi structurată în primul rând în mod tematic: fiecare temă fiind inclusă într-un compartiment separat. In cadrul temelor toate noţiunile şi toţi termenii vor fi amplasaţi în ordine alfabetică.

Noţiunile şi termenii sunt grupaţi în trei categorii în funcţie de volum: articolul de volum mare — până la 4 500 semne (trei pagini dactilografiate); articolul de volum mediu — până la 1 500 semne (o pagină dactilografiată); articolul de volum mic — până la 750 semne (0,5 pagină dactilografiată).

Se prevede editarea *Registrului de cuvinte*. In *Registrul de cuvinte* al *Dicţionarului* noţiunile şi termenii vor fi prezentaţi în felul următor: 1) cuvântul; 2) definiţia succintă a cuvântului; 3) bibliografia; 4) volumul de semne; 5) menţiunea referitoare la desen în caz de necesitate.

Valentin Zelenciuc

CONVENȚII DE COLABORARE

Convenție de colaborare între Institutul de Etnografie și Folclor al Academiei de Științe a Republicii Moldova și Asociația Etnolojilor din Republica Macedonia, or. Scopje.

Cele două părți își propun să colaboreze în domeniul cercetării complexe a moștenirii culturale, istorice și folclorice a popoarelor din Macedonia și Moldova:

— Schimb reciproc în domeniul informației științifice;
— Organizarea unor sesiuni științifice comune;
— Efectuarea cercetărilor comune de teren ale complexului etnografic și folcloric;
— Cercetarea moștenirii științifice și pedagogice a prof. Leon Boga (originar din Macedonia) și a altor personalități marcante de știință și cultură;
— A contribui la adunarea materialelor de arhivă în domeniul etnografiei și folclorului.

Textele convenției în română, macedoneană și rusă sunt identice și intră în putere din ziua semnării lor. Convenția este valabilă până în a. 2000 în lipsa de pretenții reciproce.

Pentru Institutul de Etnografie
și Folclor al Academiei de Științe
a Republicii Moldova
director, dr. *Nicolae Demcenco*

Pentru Asociația Etnologilor
din Republica Macedonia
prof. dr. *Nijazi Limanoski*

КОНВЕНЦИЈА

ЗА СОРАБОТКА ПОМЕГУ ИНСТИТУТОТ ЗА ЕНОГРАФИЈА И ФОЛКЛОР ПРИ АКАДЕМИЈАТА НА НАУКИТЕ НА РЕПУБЛИКА МОЛДАВИЈА (КИШИНЕВ), И ЗДРУЖЕНИЕТО НА ЕТНОЛОЗИТЕ НА РЕПУБЛИКА МАКЕДОНИЈА (г. СКОПЈЕ).

Страните се договорија за соработка во областа на комплетно истражуванье на културното, историското и фолклорното наследство на народите на Македонија и Молдавија и тоа:

— Мегусебна размена на научна информација;
— Одржуванье на заеднички научни конференции;
— Организира е на заеднички теренски фолклорно-етнолошки истражуванья;
— Проучуванье на животот, творештвото и научното наследство на професорот Леон Бог, со потекло од Македонија и други културни и научни дејци;
— Соработка во прибираньето на архивски материјали во областа на етнологијата.

Текстовите на романски, македонски и руски јазик се идентични и стануваат во сила од денот на потпишуваньето. Конвенцијата важи до 2000 година при отсутство на заемни претензии.

Директор,
на Иститутот за этнографија
и фолклор при Академијата на
науките на Република Молдавија,
доктор по историски науки,
Н. А. Демченко

Претседател,
на Здружението на етнолозите на
Република Македонија, професор,
доктор по етнологија
Нијази Лиманоски

GHEORGHE I. SPĂTARU

(1933–1997)

Subit a încetat din viaţă cunoscutul etnolog, muzeograf şi propagator al folclorului Gheorghe I. Spătaru (9. 04. 1933, s. Humăria, jud. Dorohoi – 5. 04. 1997, Chişinău). A făcut studii la Facultatea de istorie şi filologie a Universităţii de Stat din Chişinău (1956–1961), apoi a deţinut funcţia de lector la catedra de limbă şi literatură a Institutului Pedagogic «A. Russo» din Bălţi (1961–1963), după ce şi-a continuat studiile la aspirantură (1963–1966). Din 1966 este colaborator ştiinţific la secţia de etnografie a Institutului de Istorie al Academiei de Ştiinţe a RSSM, în anul 1970 a susţinut teza de doctor în istorie cu tema «Teatrul folcloric în Moldova». A fost colaborator la Institutul de Istorie şi Teorie a Artei al AŞ a Moldovei, la Muzeul Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală, conferenţiar la Institutul de Stat al Artelor.

A început să publice din 1967, a efectuat îndelungate cercetări de teren, a adunat cu mijloace moderne creaţii folclorice, mai cu seamă piese de teatru folcloric. În lucrările sale a stabilit tipologia, zonele de răspândire a manifestărilor teatrale populare, a cercetat apariţia, evoluţia şi perioadele istorice de dezvoltare a dramatizărilor populare în strânsă legătură cu sistemul lor poetic. Pe baza culegerilor proprii de folclor, efectuate în satele româneşti din Bucovina, Basarabia şi Transnistria, a editat lucrările: «Drama populară moldovenească», Chişinău, 1976; «Teatrul folcloric cu tematică istorică în Moldova», Chişinău, 1980 (în limba rusă); «În lumea teatrului popular», Chişinău, 1985; în colaborare cu Iu. Filip editează un volum din seria «Creaţia populară moldovenească» («Teatrul popular», Chişinău, «Ştiinţa», 1981, 270 pag.). Prin această lucrare au fost puse la dispoziţia cititorului «cele mai valoroase texte ale dramaturgiei folclorice (multe dintre ele publicându-se pentru prima dată). Însoţite de un studiu introductiv (probleme de istorie a studierii genului, apariţia şi dezvoltarea lui, conţinutul de idei, limbajul poetic ş. a.), melodii, comentarii, glosar şi fotografii».

Gh. Spătaru a publicat articole ştiinţifice în culegeri şi prestigioase reviste de specialitate. Rezultatele cercetărilor sale le-a expus în multe comunicări la sesiuni ştiinţifice, congrese şi simpozioane. Prin articole de popularizare în presa periodică a contribuit la propagarea moştenirii etnofolclorice, păstrarea datinelor strămoşeşti şi revitalizarea unor obiceiuri tradiţionale.

Redactor *Eugenia Boicu.* Redactor artistic *Leonard Cușnirenco.*
Tehnoredactor *Larisa Jucov.* Corectori *Elena Pistrui, Ala Rusnac.*

Prezentat la editură 20.VIII.96. Bun de tipar 14.IV.97
Format 70 × 108 1/16. Coli de tipar conv. 16,1. Coli editoriale 18,95.
Tirajul 545. Comanda 51.

Intreprinderea Editorial-Poligrafică «Știința»,
str. Academiei, 3, or. Chișinău, MD 2028, Republica Moldova.
Tel. (3732) 73-96-16, 73-97-50. Fax. (3732) 73-96-27.

Firma Editorial-Poligrafică «Tipografia Centrală»,
str. Florilor, 1, or. Chișinău, MD 2068.
Departamentul Edituri, Poligrafie și Comerțul cu Cărți